Introducción a los estudios orientales

Julio Balderrama

Julio Balderrama

INTRODUCCIÓN

a los

ESTUDIOS ORIENTALES

Edición de Domingo Tavarone

Dedicatoria

Quiero dedicar este, mi trabajo editorial, a Ricardo L. Ayabar, partícipe activo del curso, con quien he mantenido infinidad de diálogos enriquecedores, desde aquellos primeros cuando, yo adolescente, él comenzaba a dictar clases en la Escuela Normal "Mariano Acosta", hasta cuando, ya hermanados, mantuvimos esa conversación final que trataba de penetrar senderos insondables. Y que tanto tenía que ver con los contenidos de este texto. Mucho hemos hablado, discutido, intercambiado materiales de este y otros seminarios, compartido angustias y expectativas sobre nuestro destino, los vínculos familiares, la mesa del té y las tartas dedicadas a su predilección, admiraciones y agradecimientos…

No cabe la menor duda de que nuestro común amigo y maestro don Julio, con su discreción de siempre, esbozaría una delicada sonrisa aprobatoria.

PRESENTACIÓN

Se han cumplido treinta y un años del dictado de este seminario que, como bien dice el autor, se centra en los *estudios orientales* antes que en el *Oriente* mismo, para evitar toda referencia más o menos pintoresca a ese mundo al que, desde fines del siglo XIX por poner un hito, nuestras culturas occidentales han intentado acercarse con diferente grado de seriedad y de auténtico respeto.

Una rápida recorrida por el índice nos da un panorama inmediato de los ámbitos estudiados. Lo primero que nos llama la atención es la inclusión del judaísmo y del islamismo entre los "estudios orientales", cosa nada frecuente pues por lo general cuando se piensa en el Oriente de inmediato la fuga del pensamiento es hacia el Extremo: India, China y Japón. El autor explica las razones que ha tenido, lo que completado con una observación de mi parte, creo que termina por justificarla: "todo camino comienza donde uno tiene el pie"; y como los nuestros están asentados en las culturas del Medio Oriente, parece razonable hacer referencia a sus dos grandes cosmovisiones a modo de "puente" para entrar en el destino más lejano; finalmente no será poca la sorpresa al descubrir, desde el punto de vista del autor, rasgos comunes a todas las culturas tradicionales, incluida la nuestra, como el lector podrá encontrar en el capítulo final: todo concluye en esos *Rasgos formal-categoriales de las culturas tradicionales*, donde como advertencia para evitar preconcepciones desviantes, tradicional poco y nada tiene que ver con conservadurismo alguno.

Lo otro que puedo agregar es la vivencia de las "sesiones", como al Prof. Balderrama le gustaba llamar a los encuentros o clases. Cada una de los ámbitos culturales que se abordaba, comenzaba con ejercicios sobre la lengua en la que se encontraban sus textos canónicos. Por ejemplo, cuando en el capítulo IV, "La presencia divina en la tradición judía", se dice:

> "Desde el punto de vista estético, [las lenguas semíticas como el árabe y el hebreo] son lenguas nocturnas; su pronunciación parece corresponderse con la imagen de una noche estrellada y produce el efecto de una untuosidad gutural muy particular. En un pasaje del *Cantar de los cantares* dice el esposo:
>
> > "¡Tus labios destilan miel pura,
> > novia mía!
> > ¡Bajo tu lengua hay leche y miel!"
>
> Esta mezcla tan particular, leche y miel, creo que caracteriza bastante bien este sonido tan especial, espeso, profundo, nocturno y estrellado que tienen las lenguas semíticas. Por eso es tan importante oírlas, tan cargadas de profundidad cósmica."

la referencia a la hondura del sabor de dichas lenguas no fue en la clase una nota de color, sino un verdadero ejercicio vivencial, personal y colectivo. Para eso, el estudio de cada ámbito comenzaba con ejercicios de pronunciación, una gramática de la lengua y su escritura, preparada exprofeso para los cursantes, acompañada de una antología con fragmentos significativos.

En cuanto a la introducción lingüística a las clases, nos hemos visto en la necesidad de desbrozarla de todo aquello que no fueran referencias de tipo general, pues escapa a nuestras posibilidades editoriales la complejidad tipográfica de cada una y del conjunto. De todos modos, es un punto que el lector interesado puede completar con cierta facilidad acudiendo a las disponibilidades que hoy, y no entonces, circulan por la web.

Como todo seminario, el intercambio cálido de las presencias aporta una cuota nada desdeñable al desarrollo de los temas y también deja al descubierto una serie de sobreentendidos, que en las clases se completaban con nuestras conversaciones pero que quedan en blanco cuando se desea darle forma impresa para un público más general.

Precisamente esto me ha llevado a tener que intervenir el material grabado, sobre lo que quiero aclarar por lo menos lo que sigue:

1. en la escritura, el lector encontrará buena parte del texto escrito en cuerpo menor alternando con otras en cuerpo mayor. Pues todas las notas al pie y todo lo que va en cuerpo menor son agregados que me pertenecen; en todos los casos he tenido la preocupación de incluir, por una parte, fragmentos que llenan un hueco o que ayudan a comprender el desarrollo de los núcleos, y, por la otra, autores y textos que, por referencias directas o inferidas con fundamento, me consta que eran tenidos en cuenta por el Prof. Balderrama. Esto también vale para justificar por qué a veces no aparece algún autor que figura citado casi automáticamente en trabajos de esta índole.
2. La división en capítulos y sobre todo en apartados, es una fragmentación didáctica para esta edición. Desde el punto de vista temático, sobre todo al llegar a las culturas extremoorientales, el curso ha sido más "envolvente", por lo que a veces algunos tratamientos parecen repetirse. Esto forma parte de la redundancia que, según nuestro criterio, debe tener una edición didáctica, donde lo compacto de la explicación debe dejar paso al alivio. Los temas tratados así lo exigían, de acuerdo con mi discutible punto de vista.

Todos los que hemos tenido oportunidad de estudiar con el Prof. Balderrama, sabemos de su fenomenal manejo de lenguas pero, acostumbrados a sus inolvidables clases de lingüística y afines, lo que no sabíamos hasta acá era su profunda erudición y su riquísimo bagaje de trabajos sobre las culturas orientales. Como siempre, circularon entre nosotros escritos que distribuía como si tal cosa: a todos ellos los tuve en cuenta y de algún modo los incorporé explícitamente o no, como es el caso del punto *Los métodos de reintegración y sus prácticas*, que encontramos en el capítulo X. El tema fue tratado en clase pero dejó para quien quisiera profundizarlo un apunte (un verdadero ensayo, que me acercó nuestro entrañable amigo Ricardo L. Ayabar), que lo incorporé en el desarrollo mismo de la sesión: *Vía de reintegración, liberación, liberación en vida.*

Lo que tampoco sabíamos, sí en parte pero que se amplió holgadamente, es el conjunto de textos relacionados con la temática de este seminario traducidos por él, ya sea editados con su propio nombre (Julio Balderrama), con un seudónimo (Juan Valmard) o simplemente con las iniciales (J.V.). De ese conjunto, tenemos conocimiento que tradujo los siguientes, citados por orden alfabético de autor, en los que * indica que tradujo con su nombre Julio Balderrama; + Julio Valderrama; #, Juan Valmard; y = , J. V.

* Autores varios: *Diccionario de la sabiduría oriental. Budismo, hinduismo, taoísmo, zen*; Paidós, Barcelona, 1993.

Cooper, J. C.; *El taoísmo*; Lidiun, Buenos Aires, 1985.

Cragg, Kenneth; *La sabiduría de los sufíes*, Lidiun, Buenos Aires, 1985.

Guénon, R.; *Símbolos fundamentales de las ciencias sagradas*; Eudeba, Buenos Aires, 1969.

+ Hodges, Peter; *El misterio de la construcción de las pirámides*; Tikal, Madrid, 1994.

Libro tibetano de los muertos. *La gran liberación por audición en el bardo*; Troquel, Buenos Aires, 1978.

* Migot, André; *Caravana hacia el Buda*; Peuser, Buenos Aires, 1961.

= Reps, Paúl; *Carne Zen, huesos Zen*; Ed. Estaciones, Buenos Aires, 1989.

Schloegl, Irmgard; *La sabiduría del Zen*; Lidiun, Buenos Aires, 1980.

Unterman, Alan: *La sabiduría de los místicos judíos*; Lidiun, Buenos Aires, 1976.

Walsh, Roger; *Seguir vivos. La sabiduría de la supervivencia*; Ed. Estaciones, Buenos Aires, 1987.

Zaehner, R.C.; *Las doctrinas de los magos. Introduccipon al zoroastrismo*; Lidium, 1983.

Z'ev ben Simon Halevi*, El árbol de la vida. Introducción a la Cábala*, Lidiun, Buenos Aires, 1994.

Y damos por sobreentendido que existen otros que hasta este momento no hemos podido documentar; por ejemplo, con certeza uno correspondiente a Trevor Leggett sobre el budismo Zen.

En cuanto a la transcripción de los nombres orientales a nuestra escritura, en la mayoría de los casos no existe uniformidad, en parte por la dificultad de encontrar en nuestros alfabetos los signos correspondientes a los fonemas de cada lengua oriental, en parte porque en nuestros teclados corrientes no es fácil reescribir la rica variedad de sus signos diacríticos. Por ejemplo, para referirse al poema épico *Bhagavad Gita*, simplemente revisando catálogos y sin necesidad de realizar una indagatoria exhaustiva, en ediciones que son cuidadas podemos encontrar estas variaciones: Bhagavad Gita, Bhagavad Gîtâ, Bhagavad-Gita, Bhagavad-Gitâ, Bhagavadgîta, Bhagavadgîtâ, Bhagavad-gîta… En estos casos optamos por tomar como referencia, fundamentalmente, la escritura empleada en el *Diccionario de la sabiduría oriental*, traducido por el Prof. Balderrama, y, subsidiariamente la del *Diccionario de las religiones*, de Eliade-Couliano, mencionado como obra de consulta autorizada durante los encuentros. Se entiende que adoptar este criterio nos parece cercano al punto de vista del disertante y de ninguna manera pretende invalidar otros.

Del mismo modo, tratamos de respetar la transcripción usual de los nombres propios, pero en los casos en que dicha escritura no se corresponde con la pronunciación, la misma se aclara a continuación del nombre entre corchetes. Por ejemplo, cuando nos encontramos con esto: "Sankara [shánkara]", queremos decir que el nombre escrito "Sankara" debe pronunciarse "shánkara", donde "sh" es el sonido correspondiente al de la palabra inglesa "*sh*ow", y el acento debe recaer sobre la primera "a". Desde ya que en todos los casos las equivalencias corresponden lo más cercanamente posible a un fonema que nos resulta habitual.

Este seminario es el primero de una trilogía: *Introducción a los estudios orientales*, *Introducción a la poética y Tradición, modernismo y posmodernidad*. Dictados en 1989, 1990 y 1991, respectivamente, implican al mismo tiempo una unidad propia sobre el tema tratado y una unidad en el conjunto de los mismos.

De la *Introducción a la poética* existe una versión digital en el catálogo de la Academia Norteamericana de la Lengua Española, noticia que nos llegó mientras terminábamos este

trabajo, y esperamos que igual suerte corran los otros dos: nos merecemos enriquecernos con su lectura y reflexión.

Una frase aclaratoria que repito en la presentación de cada uno de los trabajos del Prof. Balderrama: la leyenda “Edición de Domingo Tavarone”, nada tiene que ver con la búsqueda de un lucimiento personal sino que es una advertencia, ya que lo publicado no ha sido corroborado por el autor, aunque sí creemos haberlo interpretado. Particularmente, en este trabajo el compromiso es mayor, por eso tomé la precaución de transcribir en cuerpo menor los párrafos agregados.

Finalmente, en un plano absolutamente personal, quiero señalar que el Prof. Balderrama viene otra vez a salvarme: cuando estudiante, de la suprema a la un poco menos suprema ignorancia; cuando esta pandemia, de la locura propia y ambiental al permitirme encontrarle un sentido enriquecedor al encierro inevitable.

31 de diciembre de 2020

Domingo Tavarone
dtavarone@yahoo.com

I
PRELIMINARES

1. Reflexiones introductorias

Hablamos de introducción *a los estudios orientales* y no a *Oriente*, con la intención de evitar que se convierta en una fuga a lo pintoresco o un acceso a un paraíso misterioso, enigmático y esclavista.

Con este curso nos proponemos dos cosas:

1. proporcionar un material de hechos, a partir del cual se pueda profundizar cualquiera de los aspectos de las culturas orientales;
2. sobre todo, plantear los problemas que implica esa aproximación, que son muchos y muy complicados, y tienden a ser diluidos.

Hay un hecho inicial en el que es importante insistir: los orientales son seres humanos y, por lo tanto, no se corresponden necesariamente con una imagen de sabiduría. Por ejemplo quisiera recordar a la emperatriz del filme de Bertolucci *El último Emperador*. Esta mujer se llama Tshe-hsi, que significa algo así como "la bendición de la ternura". Cuando era más o menos joven tenía una rival, la concubina de su marido. Al llegar al poder se le presentó la oportunidad de vengarse y tomó a esta pobre mujer, le hizo cortar la nariz, la lengua, las orejas, los pies y las manos; le sacó los ojos; la arrojó a una pocilga y todos los días se complacía en mirarla. Es decir, en estas culturas (particularmente en las de Extremo Oriente, aunque incluso en las otras), también existe una especie de crueldad y de capacidad para infligir sufrimientos. Otro ejemplo es el de hace unos años de un príncipe musulmán del norte de África: este hombre tenía un servidor que le hizo una "travesura" en el harén, por lo que lo condenó a recibir cien azotes diarios durante diez días; por supuesto que no llegó al quinto día. Así que este mundo al que pretendemos entrar no es solo una especie de paraíso de sabiduría, sino que tiene sus terribles oscuridades como el nuestro.

El interés por Oriente es un interés vivo que se ha acentuado entre nosotros en los últimos 20 o 30 años[1]. En principio podemos señalar algo así como una serie de indicios, de los cuales quiero destacar dos que me han llamado la atención:

[1] Para contextualizar este dato cronológico, recordamos que este curso se dictó en 1989.

a. en un libro de un ingeniero alemán llamado Franck, *Cibernética y filosofía*,[2] aparece muy clara la idea de que mientras Occidente se inclina al dominio de lo exterior, Oriente se vuelca hacia la interioridad. Aunque esta observación es un lugar común, resulta sorprendente que lo reconozca un tecnócrata como este;

b. en otro libro que traduje, *Seguir vivos. La psicología de la supervivencia,* de Roger Walsh[3], se analizan las condiciones del mundo moderno, donde Estados Unidos aparece como una especie de receptáculo final de lo que Occidente ha producido: un desasosiego en la civilización, que se vuelve hacia Oriente. Esto es, un contraste entre un desarrollo tecnológico fenomenal y un desasosiego interior, por lo menos en las mentalidades más lúcidas, y muy llamativamente en los países con una prosperidad acentuada.

En relación con esto quiero leerles un fragmento sorprendente de un libro de economía, *Lo pequeño es hermoso*, de un norteamericano, E. F. Schumaher[4]:

> "En 1930, después de la depresión económica mundial, él [Keynes] se sintió impulsado a teorizar sobre las posibilidades económicas de nuestros nietos y concluyó que no estaría muy lejos el día en que todo el mundo sería rico; entonces, dijo Keynes, nosotros valoraremos otra vez los fines más que los medios y preferiremos lo bueno a lo útil. [Pero continuó diciendo] la hora para todo esto no ha llegado todavía; por lo menos durante otros cien años debemos simular ante nosotros mismos y ante cada uno que lo bello es sucio y que lo sucio es bello[5]. La avaricia, la usura deben ser nuestros dioses por un poco más de tiempo todavía, porque solo ellos pueden guiarnos fuera del túnel en la necesidad económica."

No cabe la menor duda de que la idea del enriquecimiento personal tiene un atractivo muy poderoso para la naturaleza humana. Keynes nos advertía que todavía no era tiempo para un retorno a alguno de los más seguros y ciertos principios de la religión y la actitud tradicional: que la avaricia es un vicio, que la usura es un crimen y que al amor al dinero es detestable. El desarrollo económico, aseguraba, solo es posible si empleamos esos poderosos impulsos humanos del egoísmo, que la religión y la sabiduría tradicional nos llaman universalmente a resistir.

Esta es una idea satánica. Pero lo que queremos señalar como síntoma es que no es casual que Schumacher llame a uno de sus capítulos *La economía budista*, no porque exista una economía budista sino porque metafóricamente es un modo de nombrar un tipo de economía que está en las antípodas de esta posición keynesiana.

También es un indicio ese vuelco de ciertas personas hacia las religiones orientales, particularmente hacia el zen, en algunos casos incluso con ribetes jocosos. Hay un libro, *El segundo yo* de Sherry Turkle[6], en el que se estudia antropológicamente la actitud de chicos y adultos frente a la cultura de la computadora. En un pasaje la autora cita a un ejecutivo que estaba tan enamorado de los juegos de la máquina que dice: "Esto es mejor que el Zen". Ciertamente frente a esta consideración superficial de Oriente también hay actitudes muy serias.

---

[2] Frank, Helmar; *Cibernética y filosofía*; Troquel, Buenos Aires, 1974.
[3] Walsh, Roger; *Seguir vivos. Psicología de la supervivencia humana*; Editorial Estaciones, Buenos Aires, 1987.
[4] Schumaher, E. F.; *Lo pequeño es hermoso*; Hyspamérica, Buenos Aires, 1983.
[5] Se refiere a un pasaje de *Macbeth*, cuando las brujas le dicen: *fair is foul and foul is fair*, frase que en boca de estas brujas representa una inversión satánica de la relación normal.
[6] Turkle, Sherry; *El segundo yo*; Ediciones Galápago, Buenos Aires, 1984.

Otro indicio es el flujo considerable de guías espirituales orientales, una de cuyas últimas manifestaciones es una corriente de lamas que vinieron del Tíbet y que se instalaron en Europa, en Estados Unidos y ahora parece que también en Córdoba.

También quiero referirme a una cuestión puntual: la relación entre las culturas latinoamericanas y las orientales, en el momento actual. Tanto América como el Oriente han sufrido la invasión de una cultura externa; en América la cultura externa ha desplazado a la autóctona y en Oriente no la ha desplazado sino que la ha aplastado. Pero hay una diferencia: mientras que en América esas culturas han quedado prácticamente arrasadas, en Oriente la cultura tradicional permaneció con vitalidad, aun teniendo que adaptarse a las nuevas condiciones.

También creo necesario decir en estas notas introductorias que no se puede tener acceso a una cultura si no se tiene acceso a la lengua en que se expresa esa cultura. Vamos a dar un ejemplo muy sencillo y muy corriente: nadie puede saber lo que dice el Antiguo Testamento si no lo lee en hebreo. Eso no quiere decir que un cristiano, por ejemplo, deba estudiar hebreo para leer el texto, pues las traducciones que la Iglesia autoriza resultan suficientes para cumplir su función como Iglesia: la salvación de las almas. Pero una cosa es el cumplimiento de dicha función y otra cosa es lo que dice el texto, que solo puede penetrarse leyendo en la lengua original. Además, hay una música de las lenguas que no es una parte accidental sino absolutamente esencial; es radicalmente distinto leer la más fiel de las traducciones de la "Historia de la torre de Babel" que penetrar en esa especie de música nocturna, que es el texto hebreo.

Entre el conjunto de estas observaciones introductorias surgen algunos problemas que se deben encarar con rigor:

1. tanto el concepto de Occidente como el de Oriente son de por sí problemáticos. Un primer problema, absoluto, crucial, es definir qué significa Oriente y, correlativamente, qué significa Occidente. Con los analistas del lenguaje podríamos decir que Oriente es aquello que estudian los orientalistas. Pero ¿qué estudian?, ¿a un congreso de orientalistas asistirá un egiptólogo?, ¿el judaísmo será objeto de estudio de un orientalista?...

2. Otra cuestión es que cuando contraponemos Oriente a Occidente, ¿qué contraponemos? Tal vez logremos delimitar los ámbitos geográficos pero históricamente, ¿desde cuándo podemos contraponer ambas culturas?, ¿podríamos contraponer la cultura medieval occidental a las culturas medievales orientales?...

3. ¿Qué es una religión?, ¿entran en el mismo concepto el cristianismo, el judaísmo y el islamismo -que conforman una especie de tronco común- que el taoísmo, algo absolutamente distinto?

4. Otro problema tiene que ver con el desarrollo de los estudios orientales en Occidente: si uno compara las narraciones sobre Oriente de misioneros tan meritorios como los del siglo XVIII (e inclusive los del XVII), con las de los orientalistas de la segunda mitad del siglo XIX para acá, observa una diferencia enorme. Desde 1850-60 a 1920-30 los orientalistas europeos desarrollaron un trabajo impresionante: una enorme cantidad de material reunido, sistematizado, organizado; ediciones de textos, algunas de ellas realizadas con los caracteres orientales, con una verdadera artesanía; en fin, un trabajo admirable. De hecho todos los estudios que se realizan en la actualidad están descansando sobre los de aquella etapa. Como ejemplo de esto podemos considerar que la publicación del texto de

Burnouf[7], *Introducción a la historia del budismo chino*, en 1944, es como una iniciación de los estudios sistemáticos sobre orientalismo en Occidente.

5. Subsidiariamente surge el interrogante acerca de si ese ingente material acumulado ha sido interpretado adecuadamente, porque el texto originario ha sido pensado desde una perspectiva cultural determinada y el intérprete extranjero no puede dejar de proyectar sobre él sus propios moldes culturales inconscientes.

Llegados aquí, viene a cuento introducir la figura de René Guénon[8]. Después de haber realizado una serie de estudios, en 1920 presentó un trabajo que le fue rechazado por los círculos académicos franceses: *Introducción general a los estudios de las doctrinas hindúes*[9]. Es un libro que nunca le perdonaron porque por primera vez ataca la capacidad de los orientalistas para entender a Oriente; y esto fue dicho en 1921, cuando los estudios orientales se encontraban en su momento culminante.

Con respecto a lo que veníamos diciendo, Guénon plantea la disyunción Oriente-Occidente, ubicando a la civilización islámica como una especie de puente; y curiosamente no menciona al judaísmo. En la segunda parte, que se dedica especialmente a los estudios hindúes, es donde ejerce esa crítica a los orientalistas. Da un ejemplo bastante claro y es el primero que lo dice: los *dársana* [dárshana] hindúes no son sistemas filosóficos, como se los solía considerar: la raíz *drs-* [dársh][10] significa "ver", entonces *dársana*, que es el sustantivo abstracto correspondiente, significa "visiones", "modos de ver", con lo que Guénon pretende mostrar que la noción de "sistema filosófico" es una proyección del molde occidental, lo que es un típico etnocentrismo. Esto es lo que él criticaba y en términos poco diplomáticos, lo que le acarreó la antipatía de los orientalistas hasta hoy.

Además, esto se vio también incrementado porque los estudios orientales recibieron en principio apoyo oficial para dominar a los pueblos colonizados o semicolonizados; a pesar de ello es necesario decir que los orientalistas más serios estaban realmente interesados en las culturas que estudiaban, más allá del aprovechamiento político que se pudo haber hecho de dichos estudios.

Entonces estamos ante un dilema: ¿qué garantías tenemos de que la interpretación que da un orientalista sobre una determinada cultura es la adecuada? Esto se entiende mejor si se piensa a la inversa; supongamos que un oriental quiere averiguar qué es el cristianismo: ¿a quién recurre?, ¿a un pastor?, ¿a un cura?, ¿a qué cura? Porque la versión de un cura posconciliar será muy diferente de la de un cura tradicional, la de un franciscano distinta de la de un jesuita… Lo mismo le ocurre a un occidental que trate de indagar sobre una determinada cultura oriental: lo que le informe la gente de pueblo tendrá infinitas variantes, estas a su vez no serán aceptadas por las autoridades teoréticas, lo aprobado por una escuela no será aceptado por otra, etc.

Y con estas consideraciones llegamos a uno de los objetivos que nos impulsaron a elaborar este curso: la especialización ha alcanzado tal grado que difícilmente se puedan

---

[7] Eugène Burnouf (1801-1852): filólogo e indólogo francès, fundador de la *Société Asiatique* en el año 1822.

[8] René Guénon (1886-1951): destacado estudioso de las doctrinas y de las religiones orientales, aportó a Occidente una visión no simplista ni subsidiaria del pensamiento oriental, especialmente el de la India, y defendió las civilizaciones tradicionales frente a Occidente.

[9] A pesar del rechazo se editó en 1921 y en 1932 se publicó una segunda edición francesa. Hay una traducción española en Losada hacia el 40 y recientemente apareció una reedición en la editorial Los Creadores, ambas sobre la versión francesa de 1921. Es una obra fundamental porque si bien se centra en las doctrinas hindúes, puede considerarse una introducción general a las doctrinas de Oriente.

[10] En adelante lo que sigue entre corchetes a una palabra es su pronunciación, aproximada.

dominar dos o tres culturas, entonces cada campo filológico se convierte en un coto de caza donde los especialistas acumulan una información que está vedada fuera de ese círculo y todo se convierte en una especie de juego vacuo que solo sirve para el prestigio social y las posiciones académicas. El caso contrario también es lamentable: cuando no se tiene la especialización se suele caer en un diletantismo esnob. De ahí nuestro objetivo de intentar zanjar esa distancia entre el trabajo de los especialistas, impenetrable por la minucia, y la total ignorancia, desconocimiento y desconcierto con respecto a las culturas orientales.

2. Los estudios orientales en nuestro país

En estas consideraciones iniciales, no puede faltar una referencia a la historia y estado de los *estudios orientales en nuestro país*. El tratamiento de este punto debe comenzar mencionando a Vicente Fatone[11] que, siendo filósofo, construyó un rincón aparte para las culturas orientales y especialmente para la india; y decimos especialmente pero no excluyentemente, ya que también ha escrito un hermoso trabajo sobre la cultura mística musulmana, el sufismo, donde refuta el pretendido panteísmo sufí. Si se tiene en cuenta la dificultad de encontrar material entre nosotros sobre las culturas orientales, sobre todo en los tiempos en que Fatone escribía estos textos, se comprenderá que su figura es notable y meritoria. Por eso me parece un acto de justicia comenzar con esta especie de homenaje, pues fue uno de los pocos que tuvo una comprensión viva de Oriente sin perder su perfil académico.

Son precisamente discípulos de Fatone los que en nuestra Facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires perfilaron una orientación hacia estos estudios y crearon el Instituto de Estudios Orientales. Entre esos discípulos hay que rescatar la figura de otro filósofo, Armando Asti Vera[12], que murió prematuramente.

Esta corriente que inició Fatone se concretó después en estudios de diversas especialidades, como los cursos de árabe del profesor Pedro Machado[13] y de sánscrito del profesor Fernando Tola[14]. En un aparte, queremos destacar que al profesor Tola y a su mujer, Carmen Dragonetti[15], se les debe una serie de traducciones directas de textos indios (a Tola del sánscrito y a Dragonetti del pahlevi).

En este momento[16], que yo sepa, queda solo un centro oficial de estudios en la Universidad del Salvador, con los trabajos iniciados por el padre Ismael Quiles[17]: tal vez sea el único centro orgánico con que hoy contamos, al margen de algunas entidades privadas que encaran aspectos parciales, con un nivel académico que varía notoriamente de una a otra.

---

[11] Vicente Fatone (1903-1962). Filósofo argentino autor de, entre otros títulos, *Lógica y teoría del conocimiento, Filosofía y poesía*, *Introducción al existencialismo, El hombre y Dios, El budismo nihilista.*

[12] Armando Asti Vera (1914–1972). Se dedicó a la Lógica, la Epistemología y la Filosofía de las Ciencias y, a la vez, fue director del Centro de Estudios de Filosofía Oriental y de la Fundación de Estudios de Filosofía y Religiones del Oriente en la Universidad de Buenos Aires.

[13] José Pedro Machado (1914-2005). Filólogo, historiador, bibliógrafo y arabista portugués, considerado uno de los diccionaristas más importantes de la lengua portuguesa.

[14] Fernando Tola (1915-2017). Filólogo, políglota, orientalista y docente universitario peruano.

[15] Carmen Dragonetti (1937-2018). Reconocida traductora de textos clásicos budistas, sus trabajos sobre el budismo y la filosofía tibetana son fundamentales para los estudios de estos ámbitos culturales.

[16] Recordar que este seminario se dictó en 1989.

[17] Ismael Quiles (1906-1993). Filósofo y sacerdote valenciano de la Compañía de Jesús que desarrolló su actividad en la Argentina. Autor, entre otros, de: *Filosofía y religión, Filosofía budista, Qué es el catolicismo, El alma de Corea, El hombre y la evolución según Aurobindo y Teilhard.*

3. Actitudes básicas de los especialistas

Para una lectura precavida de los estudios sobre las culturas de la "vereda de enfrente", tanto occidentales como orientales, es importante acercarse de manera alerta tratando de entender en qué medida las actitudes personales pueden influir en el tratamiento de los temas.

3.1. Cuando los especialistas occidentales se acercan a Oriente

Creo que las actitudes que han adoptado los especialistas occidentales en este acercamiento a la cultura oriental, se pueden sintetizar en las siguientes formas:

a. el perdonavidas. Este tipo de especialista se acerca a Oriente con una especie de superioridad total. Considera a los orientales como unos pobres seres que carecen de la altura de nuestra civilización, que reúne dos condiciones: el dominio tecnológico de la naturaleza y el patrimonio espiritual legado del cristianismo. Esta es la actitud de Jacques Maritain[18], desde la perspectiva religiosa, y de Louis Renou[19], desde el punto de vista de la cultura; eruditos enormes pero con una superioridad etnocéntrica que les hace enfocar los estudios con cierto desdén cultural, aunque simpatizante.

b. El entomólogo. Así como a un entomólogo un determinado insecto puede causarle un desagrado muy grande sin que esto le impida estudiarlo minuciosamente, muchos orientalistas adoptan esta actitud, muy característica de los círculos franceses: juntan datos, reúnen material pero no pasan de ahí. Se trata de un acercamiento casi gratuito en el que no se implican humanamente ni tienen ningún otro objetivo ulterior.

c. El cirujano. Se acerca a la posición del entomólogo. El cirujano puede tenerle una gran simpatía a su paciente, pero en el momento de operarlo lo observa como una cosa inerte sometida a su intervención y nada más; actitud que le veda todo acercamiento simpático al objeto.

d. El académico. Es un personaje característico. Hay algo que se llama prestigio académico y que implica básicamente dos cosas: la primera, en común con los casos anteriores, no comprometerse humanamente con el objeto estudiado; la segunda, cuidarse de no perder prestigio entre sus colegas. Ambas actitudes se correlacionan: se acercan al objeto con toda precaución pero tratan de no comprometerse en juicio alguno. Cuando exponen se atienen a lo que es común en los círculos científicos y aunque vislumbren que las cosas podrían ser de otra manera, se cuidan muy bien de decirlo porque ello le podría acarrear algún desprestigio.

e. El humanista. No está comprometido de ningún modo con la cultura que estudia, pero tiene una especie de "horizonte humano", dentro del cual las culturas orientales le interesan como manifestación del hombre. En este tipo de actitud ya comenzamos a ver un acercamiento humano al objeto. Hasta este tipo, los especialistas no nos ofrecían más que datos, pero con él empezamos a vislumbrar otra cosa. Un ejemplo de humanista es, entre nosotros, el caso de Ismael Quiles, entre los ingleses el del sinólogo Arthur Waley, o entre los alemanes Heinrich Zimmer.

f. El comprometido vergonzante. Este es el caso del académico que comprende que lo que están haciendo sus colegas es insuficiente, pero no se anima a decirlo abiertamente sino

[18] Jacques Maritain (1882-1973). Filósofo católico francés, principal exponente del humanismo cristiano.
[19] Louis Renou (1896-1966). Fue el preeminente indólogo francés del siglo XX.

de un modo insinuado, con una cantidad de observaciones esbozadas con mucha prudencia. El caso típico es Mircea Eliade, posiblemente el más importante investigador de las religiones del siglo XX. Estuvo en la India, conoce directamente esos ambientes…, pero cuando uno lo lee intuye que querría decir mucho más de lo que está diciendo, pero no lo hace porque ello podría acarrearle un desprestigio entre sus colegas.

g. El comprometido franco. El ejemplo típico es el del alemán Richard Wilhelm con respecto a las culturas chinas (es el autor de la traducción comentada de *I Ching* que se conoce). Se trata de un erudito total en el conocimiento del Extremo Oriente y que adopta una actitud francamente comprometida con la cultura que estudia. Otro ejemplo es el de Alain Daniélou, hermano del cardenal, que se radicó muy joven en la India y se hizo hindú.

Y con el caso de los comprometidos francos estamos ya en el límite de los especialistas, porque ya entramos en otro grupo que ellos no aceptarían como tales. Es el caso de René Guénon.

Desde el punto de vista de la metodología e interés del especialista, también pueden verse distintas actitudes, particularmente nos referiremos a dos: o bien se interesa por entender cómo fue el origen de donde partió esa cultura o bien se interesa por investigar cómo es esa cultura.

Entre los sinólogos esto se ve con claridad y particularmente en el caso del *Tao-te ching*, de Lao-tse: a unos especialistas les interesa saber qué quiso decir Lao-tse en sus textos cuando los dictó o escribió y otros se interesan únicamente en cómo vive un taoísta según sus enseñanzas. Son dos cosas distintas, que no deben confundirse porque tienen sus implicancias: la interpretación del texto hecha por quien se preocupa por los orígenes va a ser entera y absolutamente distinta de la de quien se interesa en el modo como el Tao es vivido por los taoístas. Lo mismo ocurre en el budismo: hay budólogos que quieren saber bien qué quiso decir originariamente el Buddha (suponiendo que las palabras sean de él) y otros se preocupan básicamente en ver cómo vive esas palabras el budista actual. Se trata de puntos de vista diferentes con resultados que pueden ser diversos en más de una perspectiva, aunque se procure establecer el enlace entre uno y otro.

Ahora bien: la actitud de buscar los orígenes, es decir, qué quiso decir realmente Lao-tse, qué quiso decir realmente el Buddha, creo que se parece mucho a ese tipo de crítica literaria que trata de averiguar qué quiso decir "realmente" el poeta cuando escribió tal poema. Es un planteo que no tiene respuesta, se trata de una investigación que suena a entretenimiento académico porque es absolutamente imposible verificarlo. En este punto creo que tiene razón Guénon cuando sostiene que es absurdo querer estudiar un pensamiento viviente recurriendo a los textos de la gente muerta cuando hay gente viva que puede informar, porque el único modo de conocer, por ejemplo, el taoísmo o el budismo como cosa viva, es saber cómo lo están viviendo los budistas del momento, que es la única fuente accesible que tenemos.

Este es un prefacio que nos lleva a clarificar cuál es nuestro enfoque y la metodología consecuente: en este seminario nos proponemos desentrañar qué sentido tienen las culturas vivientes y por eso hemos elegido solo culturas existentes y no sus presuntos períodos remotos, pues esto nos llevaría a un problema mayor que excedería el campo de los especialistas en estudios orientales para convertirse en un problema de antropología general.

3.2. Cuando los especialistas orientales se acercan a Occidente

En este punto queremos ver un lado complementario del apartado anterior: qué pasa cuando un oriental se acerca a Occidente para exponer, desde su propio punto de vista, una cultura oriental. Nos ha surgido una tipología como esta:

3.2.1. Expositores orientales occidentalizados

Llamamos *occidentalizados* a los expositores que han recibido un influjo occidental y lo han asimilado, sea por presencia de elementos occidentales muy fuertes en su medio local, sea por su formación en universidades occidentales. A su vez, dentro de este grupo podemos diferenciar dos subgrupos:

a. los desvinculados de su tradición, que pueden ser:

- sujetos *cientificistas,* y entonces son simplemente occidentales con rasgos orientales,
- *cristianizados*, y entonces naturalmente ven a su propia cultura con los ojos de la tradición de la confesión cristiana a la que se han incorporado. Es el caso de Ling Yutang[20] o la gran cantidad de extremoorientales que han escrito para Occidente sobre su cultura de origen. De estos autores no nos vamos a ocupar pues bien podemos considerarlos como expositores cristianos de las tradiciones orientales, a pesar de su origen.

b. Los vinculados a su tradición. En este grupo encontramos:

- los *reformadores* dentro de su propia tradición, como por ejemplo en la India un movimiento de reforma del hinduismo inspirada en diversas ideas protestantes. Estos autores tampoco nos interesan porque pertenecen a la historia del proceso moderno de esas culturas.
- Los *adaptadores* que, permaneciendo vinculados plenamente a su tradición, se esfuerzan por adaptar esas concepciones de modo que sean comprensibles para los occidentales. En este caso se me ocurre que aparecen estas tres formas:
  - los *sincretizadores*, que tratan en cierto modo de aplicar desesperadamente los conceptos del pensamiento occidental a las categorías culturales orientales. El caso más típico es el de Vivekananda[21], quien fundó una especie de orden monástica cuyo objetivo era precisamente difundir el hinduismo en Occidente, pero lo hizo tratando de adaptar la terminología y los conceptos a la categoría del pensamiento occidental. En realidad toda la serie de *swamis* que circulan por todo el mundo pertenecen a esta orden;
  - los *adaptativos*: no llegan a plasmar la doctrina propia en las categorías occidentales, como los sincretizadores, pero sí tratan de utilizar los conceptos de la cultura occidental como una especie de apoyo para hacer entender los conceptos que ellos traen. Es el caso de Sri-Aurobindo[22];
  - los *expositores puros*: son universitarios orientales que tratan de hacer comprender a Occidente en qué consiste el pensamiento oriental. El caso

[20] Lin Yutang (1895-1976): escritor chino, de religión cristiana.

[21] Swami Vivekananda (1863-1902). Religioso y líder espiritual indio, propagador de las doctrinas hinduistas del Vedanta y del Yoga. Fue el principal discípulo de Ramakrishna.

[22] Sri Aurobindo (1872-1950). Aurobindo Ghose, tal su nombre natal, fue un maestro de yoga, poeta y filósofo indio que defendió la independencia de la India.

típico es el del profesor D. T. Suzuki,[23] muy conocido por sus exposiciones sobre el budismo zen.

- Los *proselitistas*: podríamos decir que son "maestros" entre comillas, por ejemplo esos sujetos rapados de túnica roja que pululan por Norteamérica y otros lugares. Naturalmente algo traen, tienen ciertas técnicas de meditación y otras cosas, pero su actitud es la de un proselitista, hacen propaganda, buscan captar, a diferencia de los adaptadores y reformistas que tratan de persuadir intelectualmente. El proselitismo es la conducta más antitradicional que puede haber, porque la actitud oriental es la de la búsqueda de la verdad o una técnica espiritual abierta a quien la pida, no a captar voluntades mediante la propaganda.

3.2.2. Expositores orientales no occidentalizados

Aquí encontramos:

a. los cerrados: quizás en este grupo esté lo más interesante pero es lo más inaccesible. Tanto en la India como en Extremo Oriente hay grupos que mantienen la tradición antigua totalmente intacta, sin ningún tipo de concesión ni de adaptación. A diferencia de los abiertos, no son maestros para occidentales, incluso muchas veces van a desorientar deliberadamente a quien se acerque. Son grupos muy desconfiados y uno de los que ha tenido acceso a ellos es Daniélou, el hermano del cardenal, pero porque se hizo hindú. Precisando mejor, no se cierran totalmente a quien se acerca a ellos, siempre que lo hagan con una enorme prudencia, sin mostrarse como miembros de una cultura superior.

b. Los abiertos: son los que Occidente considera "maestros". Precisamente, *en los abiertos y en adaptativos nos vamos a centrar*, pues es a quienes pueden acudir los lectores occidentales para informarse de primera mano sobre la cultura que les interesa conocer.

Ahora analicemos unos fragmentos que sirven como ejemplo de las prevenciones que debemos tener al encarar este tipo de textos producidos por orientales.

Este primero es de un reformador, K. M. Panikkar[24]:

"La concepción ortodoxa hindú considera que la sociedad ha sido divinamente ordenada sobre la base de cuatro castas. El fundamento de dicha concepción está en el Rig-veda. Los brahmanes provienen de la cabeza, los satrias (los guerreros) de los brazos, los vaisyas (los administradores) de la cintura y los sudras (los productores, los siervos) de los pies del Dios. Pero cualquiera sea el origen resultará obvio a un rápido examen que esta cuádruple división es solo *ideológica* [destacado por el autor] y no está de ninguna manera basada en la realidad del sistema social (...) Los videntes del antiguo período védico nada sabían de castas". [Esto resulta asombroso después de lo que dijo antes. Y continúa]. "Por mucho que se examine la literatura de ese período se descubren clases y no castas. Los elementos que luego formarían las castas, sin embargo, estarían allí, de modo que se abrió virtualmente un abismo entre un orden y el otro". [Observen cómo se hace jugar acá el concepto de clase, que es un típico concepto occidental moderno, con el de casta, que es hindú]. "Pero por largo tiempo la concepción de la segregación social repugnó al genio del pueblo que buscaba la unidad

[23] Suzuki, D. T. (1870-1966): filósofo japonés, reconocido divulgador del Zen en Occidente.
[24] Panikkar, K.M.; *La sociedad india en la encrucijada*; Eudeba. Buenos Aires.

> en la variedad y resolvía la variedad en la unidad. Cada clase era considerada como parte integrante del edificio social. Durante mucho tiempo fue creencia aceptada entre sectores del hinduismo que el sistema de cuatro castas era una institución divina y que la mezcla de castas sería el mayor de los males posibles, pero aparte del texto védico antes mencionado, que ofrece una interpretación fantasiosa y alegórica de las cuatro castas, la existencia de una rígida sociedad de castas no está atestiguada en los Vedas ni en la literatura canónica fundada en ellas. Entonces, si la religión no, ¿qué da al sistema la apariencia de la sanción religiosa? La respuesta es: la ley. Los grandes códigos hindúes se basan en el sistema de castas: Manu, especialmente, establece diversas clases de castigos para las diversas castas y considera la mezcla de castas como el mayor de los males, pero *nunca fue atribuido carácter divino a las leyes de Manu* [destacado nuestro], ni siquiera por los propios brahmanes. En efecto, la indagación histórica sobre el origen de los códigos hindúes establece sin lugar a dudas el hecho de que surgieron paulatinamente y, por lo tanto, durante un tiempo considerable carecieron de aceptación general".

Una aclaración acerca de la conclusión a la que quiero llegar con este fragmento y que tiene que ver con la proyección cultural del interpretante. (En el capítulo sobre el hinduismo trataremos este tema con más detalles, pero por ahora necesitamos aclarar lo siguiente). La tradición canónica hindú está dividida en dos ramas: la *sruti* (la tradición auditiva) y la *smrti* o *smriti* (la tradición memorial). Esto es, la *sruti* es la tradición revelada directamente por audición: se supone que los sabios del período de origen han oído algo revelado. Después está la *smrti* o tradición memorial, a la cual pertenece la Manavadharmasastra ("el libro" = -sastra; "de la ley" = dharma-; "de Manu" = Manava). Es decir, la diferencia entre la tradición revelada (*sruti*) y la memorial (*smrti*) es exactamente análoga a la que existe, por ejemplo, dentro de la tradición cristiana entre la tradición de los textos sagrados y la tradición de la Iglesia; lo que implica que si negamos a la *smrti* el carácter divino de hecho estamos mutilando la tradición hindú (exactamente como lo hace el protestantismo con respecto a la tradición cristiana al descartar la tradición eclesiástica para quedarse solo con la tradición bíblica revelada).

Esto quería señalar: dejando de lado que se esté o no de acuerdo con el autor, resulta evidente cómo las tradiciones occidentales han penetrado no solo los argumentos sino la estructura misma del pensamiento de Panikkar, lo que lo constituye en un expositor de la rama reformadora de la cultura hindú moderna pero no de la tradicional. En consecuencia, el lector que lee este texto como proveniente de un hindú, se ve enteramente desviado porque lo toma desprevenido.

Veamos ahora otro ejemplo de un adaptador, Swami Siddheswarananda[25], que es un monje de la misión Ramakrishna:

> "Se distinguen en la filosofía hindú tres corrientes principales: el no dualismo, el monismo mitigado y el dualismo categórico. Sankara [shánkara][26] es un gran filósofo que ha vivido en el siglo VIII d. C., y que ha construido una dialéctica que infiere la identidad del Âtman y del Brahma: este sistema es el no dualismo; no es exactamente un monismo pues esta palabra invoca la idea de identidad y esta es la pluralidad. Este

[25] Siddheswarananda, Swami; *Quelques aspects de las philosophie védentique*; Maisonneuve, París, 1945.
[26] Pronúnciese [shánkara], donde "sh" suena como la inglesa de *show.*

sistema sobrepasa toda noción de número o de todo concepto mental que se apoye sobre una oposición. Brahma y Âtman son términos rigurosamente equivalentes; se pueden distinguir indistintamente entre el uno y el otro, todo depende del punto de vista, según el caso. Son dos aspectos de una misma realidad y esta realidad que el pensamiento no podría alcanzar es esencialmente positiva. El Buddha hizo el análisis del mundo y el de la individualidad humana; expuso la teoría de la bipermanencia pero no ha dicho si bajo el flujo moviente de las apariencias había o no un sustrato estable. A este respecto ha guardado silencio y los continuadores de su pensamiento han interpretado ese silencio cada uno a su manera, aunque todos hayan edificado sistemas nihilistas. Sankara acepta el mismo enfoque psicológico y el mismo método experimental, pero se anexa a la tradición ortodoxa, se aparta con cuidado de los senderos sin salida en que se pierden las escuelas búdicas".

Este libro es importante, muy inteligentemente escrito; sin embargo, el lector que se acerca al tema por primera vez se lleva una impresión enteramente errónea. Hablar, por ejemplo, de monismo, de dualismo mitigado o de dualismo categórico ya crea en el lector occidental las imágenes del monismo y del dualismo filosófico al que está acostumbrado, pero no hay nada de eso: es lo que pasa cuando se adapta la doctrina que se está exponiendo a las categorías del pensamiento occidental. Frases como "Shánkara acepta el mismo método psicológico", "es un acercamiento experimental", seguramente son claras en la intención del autor, pero son desviantes para el lector occidental pues cree estar confirmando que las experiencias de los orientales son hechos psicológicos; y no es así.

Este tercer texto pertenece a Sri Aurobindo, religioso hindú de comienzos de siglo, y corresponde a las lecturas canónicas de la India del sur, a la raza tamil más precisamente. Sri Aurobindo es una figura muy popular porque recoge la enseñanza tradicional del hinduismo, pero con un mensaje dirigido particularmente a los occidentales. En uno de sus estudios sobre la *Bhágâvad-gîtâ*[27] dice lo siguiente:

"Nosotros, hombres de hoy, estamos en el umbral de la nueva era del desarrollo que debe conducir a una síntesis nueva y más vasta. No tenemos que ser vedantistas ortodoxos de una de las tres escuelas, ni tantristas, ni atarnos a una de las tres religiones teístas del pasado, ni a refugiarnos en el interior de las enseñanzas de la Gîtâ; sería limitarnos y querer crear nuestra vida espiritual con el ser, el conocimiento y la naturaleza de otros, de hombres del pasado, en lugar de construirla con lo que nosotros somos y lo que está latente en nosotros. No pertenecemos a las auroras del pasado sino a los mediodías del porvenir. Una masa de elementos nuevos se derrama sobre nosotros. Nos es preciso no solamente asimilar las influencias de las grandes religiones teístas de la India, así como un sentido recobrado de lo que el budismo representa, sino también tener plenamente en cuenta revelaciones poderosas aunque limitadas de la ciencia y la investigación modernas. Además, un pasado lejano, inmemorial y que parecía muerto vuelve a nosotros con todo el resplandor de secretos luminosos, hace mucho tiempo perdido para la conciencia de la humanidad y que ahora surge de nuevo detrás del velo. Todo ello nos anuncia una nueva síntesis muy rica y vasta, una armonización nueva y comprensiva de nuestra adquisición. Es, intelectual y espiritualmente, una necesidad del porvenir. Y así como las síntesis del pasado han

[27] Sri Aurobindo; *Bhágâvad-gîtâ*; Editions Albin Michel, París. (Hay varias ediciones en español).

tomado como partida las que les han precedido, las síntesis del provenir deben también, para tener una base sólida, proceder de lo que han dado las grandes sumas de pensamiento y de experiencias espirituales realizadas en el pasado. Entre ellas la *Bhágâvad-gîtâ* ocupa un lugar primordial".

Otra vez estamos ante un texto descaminador. Sería interesante saber, por ejemplo, qué quiere decir el autor cuando habla de una síntesis más nueva y más vasta. Y es muy curioso que esto venga a coincidir con lo que dice Renou al final de un libro suyo[28]: lo que tiene que darnos la India es su contribución al nuevo humanismo que se forma ante nuestros propios ojos, en alusión, creo, a una especie de humanismo nuevo que sería algo así como una síntesis de la ciencia con la sabiduría heredada.

Un nuevo ejemplo, tomado de D. T. Suzuki[29], que es un autor que viene a ser algo así como el punto de referencia del zen para los occidentales:

"Para eso el Zen insiste en la experiencia espiritual íntima y no atribuye ninguna importancia intrínseca a los sutras y a los textos sagrados, y a sus exégesis realizadas por sabios y eruditos. La experiencia personal se opone fuertemente a la autoridad y a la revelación objetiva, y como método más práctico para lograr la iluminación espiritual los adeptos al Zen proponen la práctica del *dhyâna*, conocido como *zazen* [meditación y posición para esa meditación, respectivamente]. Hay que agregar algunas palabras acerca del adiestramiento sistemático para alcanzar la penetración espiritual que según se ha dicho, es la experiencia fundamental del Zen, porque es ahí donde se distingue más claramente de las demás formas del misticismo. Para la mayoría de los místicos tal experiencia espiritual, intensamente personal, llega a algo esporádico, aislado e inesperado. Los cristianos utilizan la plegaria, la mortificación, la llamada contemplación (...) y dejan librada su realización a la Gracia Divina, pero como en estas cuestiones el budismo no admite un agente sobrenatural, el método Zen de adiestramiento espiritual es práctico y sistemático. Desde el comienzo de su historia en la China, esta ha sido una tendencia muy acentuada, aunque con el correr de los años surgió por fin un sistema regular y la escuela Zen cuenta en la actualidad con un método minucioso para que sus discípulos se ejerciten en el logro de su objeto".

Si hay un texto sobre el zen que no debería recomendarse, es este, que me hace recordar al barón de Münchhausen, un personaje popular alemán, una especie de andaluz alemán, que dice cosas muy exageradas. Este personaje contaba que una vez cayó a un lodazal desde el caballo y salió del pantano tirándose de los cordones de los zapatos. Algo así es lo que propone Suzuki: la experiencia trascendente que lleva al hombre más allá de su individualidad se logra cuando el hombre tira de sí mismo y se saca él solo. Lo que es enteramente absurdo porque nadie puede salir del estado humano si no es con ayuda exterior, y esto es lo sobrenatural, por lo que es enteramente falso decir que el budismo Zen reniega de lo sobrenatural. Este es otro equívoco en que incurren los pensadores orientales cuando se dirigen a los pensadores occidentales.

[28] Renou, L.; *El hinduismo*; Eudeba, Buenos Aires, 1960. [Renou entra en esa categoría de especialistas llamdos "entomólogos"].
[29] Suzuki, D. T.; *Introducción al budismo Zen*; Ed. Mensajero, Madrid, 1972.

Concluyendo, por eso es que los textos tienen que ser leídos con una prudencia crítica enorme pues el que lee interpreta de acuerdo con lo que es su costumbre mental y entonces no entiende o, lo que es peor, cree entender pero no entiende.

Ahora llegamos a un punto crucial: ¿cómo hacer para obtener y dar un conocimiento fidedigno de las culturas orientales? Interrogante que nos lleva a otro más general: ¿qué es tratar de comprender o conocer una cultura?

4. Teoría fisonómica de las culturas

Hay una teoría que me parece muy fecunda y que supongo que debe provenir de Spengler; yo, por lo menos, no le conozco antecedentes: considerar a las culturas como *fisonomías*, lo que podríamos definir como una *teoría fisonómica de las culturas*, idea que ha sido recogida en Alemania por diversos culturólogos de distintas ramas durante todo el siglo XX.

Pensemos en una fisonomía humana, por ejemplo: no es algo que se pueda describir parte por parte, pues esto solo daría un catálogo de rasgos imposibles de integrar. La fisonomía se capta de un modo intuitivo, inmediato, por empatía; y como es algo viviente y por lo tanto cambiante, solo se puede captar en momentos distintos. Con las culturas pasaría lo mismo y así como a través de (y a pesar de) los rasgos cambiantes y parciales llegamos a tener un conocimiento del otro, de mismo modo ocurre con las culturas.

Otro elemento que se encuentra en todo conocimiento es el componente afectivo, sea positivo o negativo; pero en el caso del conocimiento de las personas o de las culturas, más importante que la afectividad, que en todo caso actúa como motor primero, es la capacidad de empatía. El fenómeno de empatía se ve claramente, por ejemplo, cuando uno está en un circo asistiendo a un espectáculo en que un acróbata hace malabares y uno lo acompaña en sus movimientos como si también estuviera en la cuerda floja.

Yo creo que este conocimiento empático es el único posible cuando se desea abordar una cultura extraña. Por caso, uno puede acumular sobre la India una cantidad de conocimientos enciclopédicos, pero esta acumulación es como un identikit que le permitirá saber mucho sobre ella, pero eso no es *entender* porque lo esencial es lo otro, la captación empática.

Esta aproximación empática a una cultura, de modo que se pueda penetrar el ella con la menor mediatización posible, pasa por aceptar el mundo como misterio, porque entonces sí las categorías de la cultura propia quedan relativizadas. Por eso creo que una visión empática de este tipo pasa por una visión poética del mundo, porque el poeta vivencia el mundo mismo como misterio.

Cabría preguntarse si este misterio no es también la vivencia del *homo religiosus* o de los filósofos. En el caso del hombre religioso, pienso, el misterio queda exclusivamente proyectado en Dios: Dios es misterio y el mundo es misterio en cuanto participa de Dios pero no en sí mismo. Y en el caso de los filósofos, tal vez se dé en algunos con vertiente poética, como es el caso de Heidegger, pero en los otros no, en tanto consideran que sus sistemas filosóficos son los reveladores del misterio. Esto me lleva a considerar que ver el universo mismo como misterio total es una visión exclusivamente poética.

A esta altura se impone una pregunta casi obvia: cómo sabe uno que su captación empática sobre el otro o sobre una cultura ha sido acertada. En el caso del conocimiento del otro podemos decir que la empatía ha sido correcta cuando se puede prever con anticipación la reacción del otro ante una situación dada o cuando se puede explicar la conducta del otro sobre la base del conjunto de sus conductas conocidas. Este es un conocimiento por

integración, ya que integramos una conducta en el conjunto de las conductas que ya conocemos del otro. Lo mismo acontece con las culturas. Si en un texto de una cultura determinada encontramos una afirmación y podemos prever que si afirma esto entonces después afirmará esto otro, es un buen indicio de que a esa cultura la conocemos razonablemente, porque podemos integrar ese rasgo textual en un cuerpo general de ideas.

No obstante, también debemos conocer las limitaciones de este conocimiento empático. Tanto el conocimiento del otro como el de una cultura jamás es exhaustivo y total, ni siquiera completamente seguro; uno nunca conoce al otro enteramente ni puede prever absolutamente todas sus reaccione y lo mismo ocurre con las culturas: nadie puede conocer íntima y profundamente una cultura extraña, pero hay grados de aproximación. En este sentido y desde el punto de vista psicológico, Jung ya ha señalado que el psicólogo jamás conoce al otro del todo, pero sí lo suficiente para los fines que se propone.

Por eso quiero concluir insistiendo que vale más una captación empática que la acumulación de conocimientos; dicho de otro modo, una captación empática puede suplir en cierta medida la falta de conocimientos, pero no a la inversa. Y esto es lo que vale.

5. Los conceptos de "magia" y "religión", y conexos

Enfocamos ahora un tema importante para evitar la confusión de términos en el momento en que los usemos, pues a veces se suelen mezclar los estudios orientales con algunas de estas cosas.

En la primera parte vamos a tratar el concepto de *magia* con sus derivaciones y conexiones y, en la segunda, el concepto de *religión* y sus relaciones.

5.1. Magia

El concepto de *magia*, tan traído y llevado, nos remite a otros, como podemos ver en el siguiente cuadro:

1. Magia

1.1. *Teúrgia* (obra divina): hechos prodigiosos de maestros espirituales.
1.2. *Taumaturgia*: hechos prodigiosos o asombrosos.
1.3. *Magia* (en sentido estricto).
1.4. *Hechicería*.

2. *Mánticas* (adivinatorias) *Técnicas*
2.1. *Necromancia*: evocación de difuntos. *dependientes*
2.2. *Oniromancia.* *de "ciencias*
2.3. *Geomancia.* *tradicionales",*
3. *Técnicas* *con aplicaciones*
3.1. *Alquímicas.* *diversas.*
3.2. *Psicopómpicas*: guías de almas de los muertos.
3.3. *Shamánicas*: casi ritos sociales.

Como podemos ver en el cuadro, la noción de *magia* comprende cuatro campos distintos:

1.1. en primer lugar la *teúrgia*, que entre los griegos se ha aplicado para designar hechos prodigiosos que cumplen los maestros espirituales. Es algo así como el equivalente al milagro en sentido cristiano. La terminación *-urgia*, proviene de un tema en *o+ergeia* (que es la forma que encontramos en "energeia"). Por lo que *teúrgia*, que lleva el radical *teo,* viene a ser "obra divina" (más que "energía divina").

1.2. En la palabra *taumaturgia* reconocemos un radical *tau-*, que significa "asombro". La taumaturgia es operar cosas asombrosas o prodigiosas. Si bien se la suele tomar en sentido sagrado estrictamente, acá la tomamos en sentido amplio. La relación con la teúrgia es que en toda teúrgia hay una taumaturgia pero no a la inversa. Supongamos que alguien puede provocar la lluvia recurriendo a fuerzas celestiales o demoníacas; si lo hace con fuerzas infernales es un acto de taumaturgia pero no de teúrgia. También es taumatúrgico, en ese sentido, el ilusionismo que realiza un faquir o el de los magos de teatro, en tanto que son hechos prodigiosos pero no producidos por maestros espirituales.

Hasta acá me parece que hablar de magia para el campo de la teúrgia y de la taumaturgia es un abuso del lenguaje técnico, pues seguramente si a un sacerdote católico, por ejemplo, se le habla de la "magia de su religión" se va a encrespar, porque no lo entenderá como teúrgia. Por eso conviene precisar el término "magia" y tomarlo en sentido estricto.

1.3. La *magia*, en sentido estricto: es muy difícil precisar en qué consiste. Podríamos decir que son mágicos los actos desarrollados por seres intermedios, es decir, que no son específicamente humanos pero tampoco son infernales ni divinos. Entonces, la magia sería la manifestación de una fuerza que pertenecería a un orden de realidad diferente de la conciencia empírica. En este sentido podríamos llamar legítimamente "magia", por ejemplo, a la narración que cuenta un misionero: en cierta ocasión vio a un mago de una tribu africana que estaba atendiendo a un enfermo que se consumía en fiebre; lo obligó a correr alrededor de un árbol, hizo cierto ritual y el árbol comenzó a secarse al tiempo que la fiebre se le pasaba. Este es un acto típicamente mágico porque pone en acción ciertas energías que no son las de la experiencia de la vigilia corriente pero tampoco de entidades divinas ni infernales; más bien se trata de algo cercano a una técnica dependiente de las ciencias tradicionales, como pueden ser la astrología y sus equivalentes en las diversas culturas.

1.4. Una forma inferior de la magia sería la *hechicería*, donde se ponen en juego fuerzas o energías de tipo maléfico y, a veces, limitando con lo infernal.

2. Después tenemos el campo de las *mánticas* o *técnicas adivinatorias,* que también son corrientes en toda cultura arcaico-tradicional. Cuando en el *I Ching* se hace referencia al uso de las varitas chinas estamos ante una especie de mántica.

Entre las mánticas tenemos la *necromancia*, que es una técnica adivinatoria que se basa en la evocación de los difuntos, prácticamente en los difuntos recientes. En la película *Rashomon*[30] hay una parte en la que se utiliza nítidamente la necromancia. Supongo que el espiritismo tiene alguna relación con esto, pero las civilizaciones que vamos a tratar no conocen el espiritismo, por eso que no vamos a detenernos específicamente en ella. Tanto la hechicería como la necromancia son dos actividades despreciadas y mal vistas en todas las

[30] *Rashomon*: película japonesa producida en 1950 por el director Akira Kurosawa, basada en el cuento *En el bosque*, de Rynosuke Akutagawa.

culturas tradicionales, e incluso la magia cuando no obedece a fuente sacerdotal, como el caso de este médium que actuó en el acceso febril.

La necromancia la practica alguna gente que tiene cierta predisposición para eso; si bien toda actividad es digna cuando se la ejecuta con dignidad, los que practican la necromancia vienen a ser como los "basureros" de la cultura. Incluso los magos (no los sacerdotes-magos) también pertenecen a un género desdeñado y los hechiceros son directamente condenados, desde los tiempos de Amurabi hasta las últimas tribus de negros. Aunque esto puede atribuirse a muchas causas, nos parece destacable que el desprecio a la necromancia o a la magia es atribuible a que en principio implican una especie de desequilibrio psíquico de base, algo así como una especie de esquizofrenia latente; solo un desequilibro de este tipo permite el contacto con las energías o fuerzas del difunto reciente, de ahí que se las rechace porque implican una especie de influencia nociva.

Un toque de prudencia, sin embargo, nos obliga a insistir en que todo depende de la fuente de donde procede la actividad: si corresponde al orden espiritual, digamos, esa actividad pertenecerá al orden espiritual, como por ejemplo la curación de enfermos que puede ser practicada como un acto de magia inferior. Sintetizando, no es lo que se hace sino quién lo hace, cómo lo hace y por qué lo hace.

3. Finalmente vienen las *técnicas*, entre las que diferenciamos las *alquímicas*, las *psicopómpicas* ("psicopompos" son las divinidades que rigen el destino de las almas, que guían a los muertos en su destino póstumo, como por ejemplo las de *El libro de los muertos* egipcio o tibetano) y las *shamánicas* (los shamanes se supone que entre otras cosas son psicopompos).

5.2. Religión

Pasando a la segunda parte, vamos a tratar lo que implica el concepto de ***religión.*** En este campo también hay que realizar un conjunto de distinciones y esto ya es mucho más difícil, porque es uno de los conceptos más vagos y difíciles de manejar, y en el que se suelen crear confusiones. A falta de mejor nombre vamos a hablar de las religiones, primero en un esquema general y luego en detalle.

Religiones:
1. Revelatorias
    1.1. de base encestral
    1.2. de base primordial
    1.3. de base profética
2. Mistéricas o iniciáticas
    2.1. mistéricas
    2.2. iniciáticas
3. Sociales o institucionales

Veamos:

1. Las *revelatorias* son las que suelen llamarse religiones en sentido estricto. Su base puede ser ancestral, primordial o profética.

1.1. Decimos que una religión es de *base ancestral* cuando hay un héroe o conjunto de héroes culturales en sus orígenes, como el caso de China o Grecia. En China hay emperadores míticos que son los que han revelado a los chinos los rituales, las técnicas y las

artes. Lo mismo pasa en Grecia y Roma: siempre hay antepasados del grupo, personajes míticos que se supone inspirados y que han revelado a los demás en los orígenes del pueblo o de la etnia, los rituales y las técnicas que iban a usar.

1.2. La religión de *base primordial* (nombre que no me convence mucho) es aquella que se produce mediante una revelación directa y única de la divinidad, no por intermedio de un antepasado del grupo, como podría ser la revelación de la India por parte de aquellos que oyeron el *Veda* en los tiempos primordiales, o la revelación cristiana porque a partir de la fuente primitiva, originaria, primordial, hay un ser que encarna y produce la revelación un en momento determinado.

1.3. La de *base profética* es aquella que se constituye a partir de una revelación, a partir de la cual se da una sucesión de profetas, cada uno de los cuales renueva esa revelación. Es el caso de la revelación coránica y de Muhammad, que aparece como el último de una serie de mil y pico de profetas, cada uno de los cuales reitera a través del tiempo dicha revelación a medida que los hombres la van desechando.

Ciertamente hay formas combinadas. La religión judía, por ejemplo, puede considerarse en cierto modo de tipo ancestral, en la medida en que hay un fundador, Abraham, que no era judío sino caldeo; y también profética, en la medida en que en un segundo período de la historia judía aparecen personajes que van renovando esa revelación de modo particular.

Los aspectos que encontramos en estas *religiones revelatorias*:

a. *culturales*: pertenecientes al culto rendido a la divinidad;

b. *sacramentales*: operaciones que producen una modificación perdurable en el alma de la teología;

c. *imprecatorios*: relacionadas con el ruego;

d. *oraculares*: en algunas de esas religiones hay algún factor oracular, como las pitonisas y las sibilas;

e. *devocional*;

f. *místico*.

2. El segundo grupo de religiones es el constituido por las *mistéricas* o *iniciáticas*.

2.1. *Mistéricas* es el nombre que se da específicamente al llamado culto de misterios de la antigüedad mediterránea, entre los griegos y egipcios: el orfismo, los misterios de Isis, de Mitra...; están constituidas por un conjunto de rituales, mediante los cuales el iniciado suponía que entraba directamente en contacto con la divinidad.

2.2. *Iniciáticas* por lo que en Occidente se suelen llamar iniciaciones y que en Oriente se llaman más bien transmisiones (hay una enorme cantidad de gente que ha recibido transmisiones tibetanas, por ejemplo). Son ritos mediante los cuales, el maestro que los impone, se comunica o transmite al candidato un influjo espiritual que lo capacita para realizar determinados actos y a su vez alcanzar ciertos estados que lo aproximan a los grados celestiales del ser. Por eso los ritos iniciáticos necesitan de un maestro. (A propósito de las iniciaciones en general, conviene aclarar lo siguiente: hay una innumerable cantidad de gente de una escuela o de otra, que ha recibido transmisiones; lo que no significa que hayan alcanzado algún grado de perfección. Es decir, la transmisión actúa como el bautismo, imprime carácter, produce una modificación en el alma que hace al individuo apto para desarrollar ciertas posibilidades, y nada más; lo que importa, en definitiva, es lo que hace el sujeto con la iniciación).

3. Finalmente está el grupo que llamamos *sociales* o *institucionales*, a falta de mejor denominación. Se caracterizan porque en sentido estricto no son religiones. Ocurre que en la

historia de las religiones se llama religión a todo aquello que implique el contacto de un ser humano con un orden no humano; por eso que a este grupo convendría considerarlo "religiones" entre comillas. En verdad son instituciones sociales de orden sagrado; son ritos malotropaicos, es decir, que alejan el mal, con todas las variedades que aparece: el rito judío del chivo expiatorio, los ritos de pasaje.

Estos ritos de pasaje hacen que un individuo transite de un estado social a otro, como los mal llamados ritos de iniciación puberal (que nada tiene que ver con las religiones iniciáticas, por lo que es apropiada la denominación "ritos de pasaje"), y los ritos de preservación, como son el culto de los antepasados, los juegos seculares en Roma, por ejemplo, cuyo objetivo es preservar la estirpe a través de las generaciones y eventualmente producen un efecto malotropaico en la medida en que por este medio se evita que los antepasados puedan perjudicar a los vivos.

A propósito de los inconvenientes que puede traer el no diferenciar los ritos malotropaicos o de preservación de los estrictamente religiosos, viene a cuento lo que ocurrió en el siglo XVIII en China, con respecto a la famosa querella de los chinos y de la Iglesia Católica a raíz de los ritos malabares. Los jesuitas se establecieron en China en el siglo XVII y en el XVIII, con mucha aceptación de la Corte Imperial, al punto que el padre Ricci se desempeñó como un astrónomo de la corte y fue muy apreciado. Para los jesuitas los cultos de antepasados de China y de la costa occidental de la India no eran ritos religiosos por lo que no pusieron ninguna objeción a que los chinos convertidos los siguieran practicando. Pero después llegaron los fransciscanos y los dominicos que intrigaron al Vaticano, que terminó prohibiéndolos, con lo que se logró únicamente una perturbación de las relaciones con los chinos convertidos.

Para terminar quisiera incluir dentro de los ritos sociales a las técnicas shamánicas, si bien debo reconocer que es una opinión aventurada, pero creo que se justifica porque en el Asia Central y del Norte, por ejemplo, los ritos shamánicos son paralelos a la religión misma ejercida por los sacerdotes.

Un párrafo final: esto ha sido solamente una fijación para el uso de los términos. Ahora cómo se interpretan los hechos es una cuestión distinta a la que debemos referirnos a continuación. Para ello pasamos a tratar en particular cada una de las culturas que hemos seleccionado para este curso introductorio.

II
LA PRESENCIA DIVINA EN LA TRADICIÓN JUDÍA

Una cuestión importante es observar cómo se manifiesta la presencia divina en las diversas tradiciones y culturas. En la judía se manifiesta en la presencia de lo divino en la preceptiva rabínica, que incorpora cada acto de vida en el orden sagrado.

1. La lengua hebrea

Nos parece de interés comenzar por algunas observaciones puntuales sobre la lengua hebrea, particularmente en relación con los textos sagrados.

En lo que llamamos lengua hebrea distinguimos estos tres períodos:

1. *arcaico o protohebreo*: solo es reconstruible en parte hipotéticamente;
2. *clásico*, dentro del cual podemos reconocer:
   a. clásico *bíblico*: ya no era usual desde el siglo VII a.C. y fue reemplazado por una forma próxima de arameo ("arameo bíblico"), parcialmente usado en *Daniel* y en algunas partes de *Esdras*. La vocalización bíblica conservada es la *masorética* (*Mâsôrâh*: "tradición") fijada entre el VII y el X d.C.;
   b. clásico *rabínico*: usado después de la Diáspora del siglo I d.C. Se trata de una lengua literaria cuya base es el hebreo bíblico, con la incorporación de formas más recientes y léxico ampliado. Presenta dos variantes fónicas: la sefaradí, española u occidental (más conservadora); y la askenazí, alemana u oriental. Ambas se reflejan en la pronunciación bíblica real, pero la forma literaria con base en el hebreo bíblico gobierna la gramática de todo el hebreo clásico;
3. *neohebreo o hebreo moderno*: es la lengua oficial de Israel. Su pronunciación es en principio sefaradí y resulta de una reestructuración del hebreo clásico, con modificación y ampliación del léxico y, en parte, de la ortografía.

Un par de notas sobre las lenguas semíticas como el árabe y el hebreo, por ejemplo: desde el punto de vista de su forma se caracterizan porque son una especie de álgebra, gramaticalmente hablando, y presentan raíces formadas habitualmente por tres consonantes (a veces pueden ser dos o cuatro). Por ejemplo estas consonantes, *ktb*, forman una raíz que contiene la idea de "escribir" y todo lo que se asocie con la escritura.

Desde el punto de vista estético, son lenguas nocturnas; su pronunciación parece corresponderse con la imagen de una noche estrellada y produce el efecto de una untuosidad gutural muy particular. En un pasaje del *Cantar de los cantares* dice el esposo:

"¡Tus labios destilan miel pura,
novia mía!
¡Bajo tu lengua hay leche y miel!".[31]

Esta mezcla tan particular, leche y miel, creo que caracteriza bastante bien este sonido tan especial, espeso, profundo, nocturno y estrellado que tienen las lenguas semíticas. Por eso es tan importante oírlas, tan cargadas de profundidad cósmica.

2. La presencia divina

Por un lado, la presencia divina se denomina simplemente así: "presencia", *sè kinâh* [shé xiná -en el Alfabeto Fonético Internacional (AFI), el grafema "x" corresponde a nuestro sonido "j". Esta *presencia de Dios* se da por sobreentendida en la Alianza. Lo que le otorga al arca de la Alianza su carácter sagrado es justamente el hecho de que es el lugar donde se da la manifestación de la presencia divina viva y actuante. Esto quiere decir que dicha presencia no se da a conocer a través de sus obras, como por ejemplo podría ser la manifestación del universo, sino que en el arca se hace presente la divinidad misma; está presente en el santuario del templo y estuvo presente, naturalmente, en la visión de Moisés, como lo está en las experiencias de los místicos cabalistas.

Hay un versículo bíblico que en la liturgia católica se ha usado en un tiempo: "Es terrible caer en las manos del Dios vivo"[32]; y el episodio del *Éxodo*[33] en que Moisés se encuentra ante la presencia de Dios es muy ilustrativo a este respecto: hay una especie de imponencia extrema que supera absolutamente toda capacidad de resistencia por parte del ser humano que la percibe. Inclusive en la experiencia cabalística se cuenta de uno de los cabalistas importantes que cuando tenía esa experiencia (que no son experiencias directamente vivas de la divinidad pero sí sino sumamente próximas) de hecho se hacía encima, literalmente; la experiencia era tan atroz que los esfínteres no resistían.

Un relato lo cuenta experiencia:

> "Una mañana en que rabí Schneur Zalmán de Liadi estaba sentado con su vaso en la mano, bebiendo café, hablaba sobre la santidad de su colega rabí Zusyá.
> - Señor del Universo -dijo-, ¿cómo es que cuando el Tzaddiq rabí Zusyá medita en la divinidad de una partícula del universo el temor de Dios cae sobre él y los intestinos se le aflojan de espanto, y yo, que comprendo todos los misterios cabalísticos del cosmos, sin embargo quedo firme y no tiemblo?
> Mientras hablaba, un gran sacudimiento y temblor lo sobrecogió, el vaso se le cayó de la mano, la cara le empezó a arder como fuego y se le desorbitaron los ojos; esto duró cerca de media hora."[34]

Hay algo terrible en esa presencia de Dios. Esta vivencia de la divinidad en toda su dimensión en los sitios sagrados, es la experiencia religiosa central del judaísmo. Como en el caso de los rabinos más o menos próximos a la Cábala, esta experiencia se da en la *Torá*: en la medida en que se lea como una especie de reflejo de la inteligencia divina misma, es posible que el propio texto contenga la presencia divina, la *sè kinâh*.

---

[31] *Cantar de los cantares*, 4:11.
[32] *Hebreos*, 10:31.
[33] *Éxodo*, 3: 5-6
[34] Unterman, Alan; *La sabiduría de los místicos judíos*; Lidiun, Buenos Aires, 1976, p. 55. (Traducción de Juan Valmard, seudónimo de Julio Balderrama).

(Antes de pasar a otra cuestión importante del judaísmo, la aparición de los cabalistas, una aclaración. Según sostienen los propios cabalistas, aparecen con el mismo Moisés, pero el primer texto que utiliza la palabra "cábala", "cabalístico", es el *Libro de la fundación*, que se encuentra entre el siglo III y el V d.C., y solo después del siglo XIII aparece en España el *Gran tratado cabalístico*. Estos orígenes según uno u otro punto de vista, también se observa en otras tradiciones, como en el Zen: para sus seguidores, el Zen se origina en un momento de la vida de Buddha, pero para los historiadores aparece varios siglos más tarde).

3. La persistencia de la preceptiva rabínica

La otra cuestión importantísima del judaísmo es la *persistencia de la preceptiva rabínica*. Algunas interpretaciones que el hombre occidental realiza sobre las culturas orientales, incluso sobre una cultura tan próxima como el judaísmo, rayan la comicidad. Hay un libro del economista Sombart[35] sobre el judaísmo y el capitalismo, que hace observaciones que me recuerdan lo que escuché hace poco en una homilía de un cura católico que decía que los judíos tienen cerca de dos mil preceptos, pero nadie puede vivir con dos mil preceptos. Él no puede, los judíos sí; esos dos mil preceptos implican que cada instante de la vida de un judío está regido por una norma de base religiosa, aunque aparentemente podría parecer alejado de esa religiosidad: un acto comercial, el levantarse, el estornudar…, cualquier cosa que fuere está regida por un precepto derivado por los rabinos de la interpretación de la Escritura.

> "El místico español rabí Moisés ben Nahmán[36] enseñaba:
> El pensamiento de los patriarcas (Abraham, Isaac y Jacob) no estaba separado ni un instante de la luz divina. En todas sus actividades físicas, el foco de su mente estaba centrado en Dios. Ni aun durante el tiempo en que se unían sexualmente a sus mujeres estaban separados sus pensamientos de su adhesión a lo divino".[37]
>
> "Rabí Moisés ben Nahmán decía:
> Una persona debe mantener constantemente en su conciencia a Dios y Su amor. No debe separar sus pensamientos de Él cuando viaja por el camino, ni cuando se acuesta, ni cuando se levanta".[38]
>
> "Según la tradición hasidí:
> El principio radical y esencial de la enseñanza del *Besht*[39] es que el hombre recuerde siempre su deber de servir a Dios en cada momento, ya esté estudiando la *Toráh*, ya orando, ya realizando alguna actividad mundana u ocupando asuntos terrenales, o incluso sosteniendo alguna conversación ordinaria. Ante él está siempre un elemento del bien y un elemento del mal, y necesita separar el aspecto malo y rechazarlo, separando a la vez y robusteciendo el elemento de bien. De este modo sirve siempre a Dios y es como si estuviese entregado al estudio continuo de la *Toráh*, aun si anda caminando por la plaza del mercado"[40].

Si todo acto de la vida cotidiana está regido por un precepto derivado de la Escritura, ello implica la sacralidad de lo cotidiano, pues solo podría haber un precepto allí donde aflore la presencia de la divinidad; por eso la obligatoriedad de su cuidado:

---

[35] Sombart, Werner (1863-1941). *Die Juden und das Wirtschaftsleben.* [Hay traducción inglesa: *The Jews And Modern Capitalism*, Ed. Martino Fine Books].
[36] También conocido con el nombre occidentalizado de Nachmánides.
[37] Unterman, A.; op. cit.; p. 35, XXIV.
[38] Ib., XXV.
[39] Beal Sem Tov.
[40] Unterman, op. cit., p.42, XL.

"Cierta vez que el Maestro, el santo *Arí*[41], estaba sentado en la Casa de estudios con sus discípulos, miró a uno de ellos y le dijo:
- Vete de aquí, pues hoy quedas excomulgado del Cielo.
El discípulo cayó a los pies del Maestro y le dijo:
- ¿Cuál es mi pecado para que me arrepienta de él?
Entonces le dijo el Maestro:
- Es por los pollos que tienes en casa. Hace dos días que no los alimentas, y ellos claman a Dios en su hambre. Dios te perdonará a condición de que antes de que salgas por las mañanas para tus plegarias des de comer a tus pollos".[42]

"Cierta vez, mientras Kook paseaba por el campo absorto en sus pensamientos, el joven estudiante que lo acompañaba arrancó distraídamente una hoja de una rama. Rabí Kook se conmovió visiblemente por este acto, y, volviéndose hacia su compañero, le dijo con gentileza:
- Créeme si te digo que yo nunca quiebro una hoja o una brizna de hierba o cualquier ser viviente, a menos que necesite hacerlo. Cada parte del mundo vegetal está cantando un canto y respirando un secreto del divino misterio de la creación.
Las palabras de rabí Kook penetraron profundamente en el alma del joven estudiante. Por primera vez comprendió lo que significa la compasión hacia todas las criaturas".[43]

Esto a condición de que el desarrollo de la vida cotidiana se subsuma en la santidad de lo divino:

"Rabí Kook destacaba siempre la importancia de lo profano y terrenal como base de lo santo. La santidad ha de construirse sobre el fundamento de lo mundano, que es el material de base para el cual aquella es la forma. Cuanto más firme la base material, tanto más importante la forma que puede sostener. A veces lo santo trata a lo mundano con rudeza, de modo que la base material se debilita. Sigue inevitablemente un período en que el mundo material se rebela contra ese mal tratamiento por parte de lo santo, y una arrogancia sacrílega se levanta en el mundo. Al cabo, sin embargo, lo santo dominará a lo profano, no con arrogancia sino por absorción de lo profano en su seno. Pues el poder de la santidad es mucho mayor y elevado que el de lo mundano".[44]

Esa incorporación de la vida cotidiana a la presencia de lo sagrado es lo que mantuvo la coherencia del pueblo judío a través de toda la diáspora. De modo que para los judíos como tales, fue una desgracia que se abrieran los ghetos pues (entiéndase bien lo que quiero decir) era en los ghetos donde se había refugiado esa coherencia. Cuando en el siglo XVIII, a raíz de un movimiento empezado en Alemania los ghetos comenzaron a desaparecer, se produjo el movimiento de incorporación de los judíos a la sociedad del entorno y así es como en el siglo XVIII nace el liberalismo judío, que es muy semejante a los racionalismos heréticos dentro del cristianismo. Es entonces cuando la preceptiva comienza a convertirse en letra muerta, como ocurre en la mayor parte del judaísmo actual, excepto en los grupos muy conservadores. Resumiendo hasta acá, la tradición judía está cimentada en esas dos grandes fuerzas: la presencia de Dios y la persistencia de la preceptiva rabínica.

4. La mística judía

En la cultura judía, se reconocen dos grandes períodos de la mística: el tanaíta y el cabalista. El primero se desarrolló a comienzos de la era cristiana, y el de los cabalistas desde el siglo XIII hasta nuestros días.

[41] Isaac Luria.
[42] Unterman, op. cit., p.37, XXVIII.
[43] Ib.; p. 77, CXX.
[44] Ib.; p. 81, CXXVIII.

4.1. Los dos grandes períodos[45]

I. El *tanaíta*. Su nombre deriva del hebreo *Tanaím*, "los maestros estudiosos".
Período histórico: siglos I-II d.C.
Obras fundamentales:
a. reelaboración del *Midrásh* (comentario exegético) y
b. formación del *Talmud* (comentario jurídico consuetudinario), compuesto de dos partes :
- la *Mishnáh* (parte básica) y
- la *Toseftá* ("suplemento" que viene a completar la *Mishnáh*).

Representantes: los maestros tanaítas:

- Aquivá,
- Elishá b. Avuyáh (Aher),
- Meír,
- B. Zomá,
- B. Azay,
- Simeón b. Yohay (Zóhar),
- Eliézer (*Talmud)*
- Midrásh,
- Toseftá.

II. El *cabalista*:

a. Los cabalistas *de Europa medieval.*
Período: siglo XIII.
Representantes:
- de España:
  - *Zóhar* o "El libro del esplendor", escrito en arameo, considerado como la Biblia de la mística judía.
  - .Moisés b. Nahmán (Nachmánides)
- de Alemania:
  - Yehudáh el Pietista

b. Los cabalistas de *Safed* (Palestina)
Período: siglo XVI.
Representantes:
- Moisés Cordovero
- Isaac Luria, el *Arí*

c. Los cabalistas de *Europa oriental*.
Período: siglo XVIII-comienzos del XIX.
Representantes:
- Yonatán Eybeschütz
- Eliyáh, *gaón* de Vilna
- Haím de Voloshin

d. Los cabalistas del movimiento *hasidí* en *Europa oriental*
Período: siglos XVIII-XXI.
Representantes:
- siglo XVIII:
  - *Besht* (Beal Sem Tov)
  - Dom Baer, el *Magg*
  - Zusyá
    - Shmelke
- s. XVIII-XIX:
  - Efraín

[45] Para este punto, tomamos como base, casi literalmente, las "Aclaraciones para esta traducción" del traductor Juan Valmard, que encabeza el libro de Unterman, op. cit., págs. 8-11.

- Schneur Zalmán
- Calónimo de Cracovia
- Lewí Isaac de Berdichev
- Nahmán de Bratslav
- siglo XIX: Meír de Premyslan
- siglos XIX-XX: Abraham Isaac Kook (de Letonia-Palestina)

Un recorrido por el cuadro precedente nos revela que a la mística judía la podemos encontrar documentada desde el comienzo de la era cristiana hasta hoy mismo, con un silencio entre el período tanaíta y el cabalista, al menos en cuanto a documentación se refiere.

La mística judía es una teosofía, si por tal entendemos, en este caso, a un conocimiento directo de los grados superiores del ser y de las fuentes de la Divinidad, obtenido por devoción y una disciplina interior, con la guía de un maestro espiritual.

Así entendido, este conocimiento es diferente pero no incompatible con el teológico, que es una elaboración racional a partir de una fuente: la Revelación. Además, el sentido que se le da acá nada tiene que ver con alguna forma ocultista o parapsicológica, como suele tomársela en general en el lenguaje corriente actual.

4.2. La mística del período talmúdico

En general e independientemente de la documentación tradicional conocida, se considera que este período *talmúdico-mishnaico* comienza un siglo antes de Cristo y se extiende hasta la publicación del Talmud de Babilonia, en el siglo VI.

Como se dice al principio del cuadro, el corpus literario de este período está compuesto por la *Mishná,* el *Talmud*, la *Toseftá* y el *Midrásh.*

Los grandes temas de la mística de este período son dos:

a. la creación del universo según la narración bíblica y, consecuentemente, la relación entre el Dios creador y su mundo creado.

b. La visión del carro o del trono divino, según la descripción de Ezequiel (tal vez la cuestión especulativa más importante de este período).[46]

El primero de los temas quedaba abierto para la especulación de los no iniciados, bajo la tutela de un maestro; mientras que el segundo ya pertenecía a una iniciación esotérica que debía transmitirse solo a un estudiante por vez.

El arrebato visionario del relato de Ezequiel podría confundirnos sobre el sesgo de la mística judía: el místico de este período no era un monástico ni un asceta, sino a la par un contemplativo y un guía responsable de la comunidad, cuyo ideal de vida apuntaba al desarrollo de un hombre total.

Este equilibrio dual entre la realidad y la trascendencia del místico talmúdico quedó desde entonces como una impronta de la mística judía toda, con inclinación hacia uno u oro aspecto según la época, pero esta tensión resultó al fin una energía creativa que mantuvo la renovación constante de su tradición mística. Si algo lograron, fue evitar la caída en un sectarismo místico esterilizante.

Un texto:

> "Rabí Simeón Bar Yohay dice en el *Zóhar*:
> ¡Ay de aquellos que sostienen que la *Toráh* viene solo a referirnos historias y asuntos cotidianos! Si así fuera, aun en nuestros días podríamos crear unas Escrituras acerca de estas cuestiones ordinarias, e inclusive mejores que aquellas. Si las escrituras estuviesen para contarnos casos históricos, entonces mejores los hay en los anales de los reyes de este mundo. Así, nos vemos obligados a admitir que las palabras de la *Toráh* son de un alto nivel de espiritualidad y contienen profundos misterios. Las historias de las Escrituras son la vestidura en que está envuelta la verdadera *Toráh.* Son como las ropas de una persona, que todos ven. Los tontos creen que cuando han visto las ropas han visto la verdadera persona y no necesitan buscar más. Toman el ropaje por el cuerpo. Hay quienes piensan que cuando han visto el cuerpo, conocen ya el alma. Así ocurre con la *Toráh*. Ella tiene un cuerpo que está formado por los mandamientos de las Escrituras; este cuerpo está revestido de ropajes, que son historias mundanas. Los tontos de este mundo miran solo las ropas, que son las historias de la *Toráh*, y no conocen más: no

[46] *Ezequiel.* 1:4-28.

buscan lo que hay debajo de ellas. Los sabios (es decir, los místicos), servidores del Rey Supremo, que han estado en el monte Sinaí, miran solo el alma de la *Toráh*, que es la verdadera esencia de las cosas, la *Toráh* verdadera".[47]

4.3. La mística del período cabalístico

"Cábala", es una palabra romance derivada del hebreo *Qabbaláh*, que significa literalmente "Tradición"; es decir, el sentido de la tradición teosófica de los textos, que el místico recibe a través de un maestro. Este es el primer momento, pues si dicho conocimiento se agotara aquí no pasaría de ser una especulación intelectual; pero este momento, de por sí afanoso, debe trascender a una segunda instancia que lo conduce a una comprensión "real", en que por gracia del Hacedor accede a la sabiduría superior. Es que los misterios no pueden transmitirse de un hombre a otro, como el tipo de conocimientos que está a nuestro alcance en la experiencia cotidiana o en las reglas de la razón, sino que deben vivenciarse directamente de la fuente.
Es en este punto en que la Cábala adopta su fisonomía de misterio, en tanto que la comprensión más honda se habilita o se inhibe según el estado del alma. Pero esto nos lleva a un terreno peligroso y un tanto injusto, pues el conocimiento quedaría cerrado a un grupo con acceso posible pero "garantizado" a Dios, mientras que todo el resto de la comunidad deambularía por el desconocimiento. Pero hay un punto de encuentro; como lo dice Unterman:

> "La tradición cabalística, la doctrina secreta (*nistar*), existe paralelamente a la religión cotidiana, exotérica, del judaísmo (*nigléh*). La doctrina esotérica se concibe como una dimensión más profunda de la religión exotérica, pero es perfectamente posible ser plenamente judío, vivir una vida imbuida del espíritu judaico, sin tener la menor comprensión de la Cábala.
> (…) No solo es verdad que uno no tiene por qué ser cabalista para ser un devoto judío; también lo es que no se necesita ser un místico para ser un cabalista. El estudio y las prácticas asociados con ella son seguidos por personas que en ningún sentido son auténticamente místicos. Son místicos por procuración. (…), compañeros de ruta y constituyen la vasta mayoría de los que estudian y oran en el modo cabalístico.
> (…) Los textos de la Cábala, particularmente del *Zóhar*, son tan sagrados que el mero cantarlos en alta voz se considera un acto meritorio y genera un sincero sentimiento de temor reverencial y de la presencia divina."[48]

La visión del carro divino en el período talmúdico tomó básicamente dos direcciones:
a. la de *los judíos de Alemania*, que se caracterizaron por el desarrollo de una piedad vigorosa. Su guía fue el rabí Yehudá el pietista, cuyas enseñanzas se reunieron en el *Séfer Hasidim*, "Libro de los piadosos".
Un texto:

> "Rabí Yehudáh el pietista narra en su *Séfer Hasidim* la siguiente historia:
> Había una vez un vaquero iletrado que no sabía orar, así que le decía a Dios:
> - Señor del Universo. Tú sabes que si tuvieras vacas y me las dieras para cuidar yo lo haría de balde, aunque cobro salario a todos los demás. Lo haría de balde, porque te amo.
> Cierto sabio lo encontró por azar y le oyó orar de esta manera. Le dijo entonces:
> - Necio, no debes orar así.
> El vaquero le preguntó cómo hacerlo y el sabio se puso a enseñarle el orden de las plegarias según se encuentra en el ritual. El sabio se alejó y el vaquero no tardó en olvidar lo que le había enseñado, de modo que no oró más.
> (…) Esa noche el sabio fue reprendido en un sueño y se le dijo que si el vaquero no retornaba a su oración espontánea, a él le sobrevendría gran daño, pues había robado a Dios algo muy precioso.
> Al despertar el sabio acudió presurosamente al vaquero y le preguntó cómo oraba ahora. El vaquero le respondió que no oraba más, ya que había olvidado las plegarias que le había enseñado y le había

[47] Simeón b. Yohay (*Zóhar*), rabino del siglo II d.C., a quien se le atribuye la autoría del *Zóhar*; en Unterman, op. cit.; p. 31.
[48] Unterman, op. cit, p. 6.

prohibido decirle a Dios que le cuidaría las vacas de balde. El sabio le rogó no hacer caso de lo que le había dicho y retornara a su verdadera oración, la que solía rezar antes de encontrarlo".[49]

b. La de *los judíos de la península ibérica***,** que ahondaron en el lado esotérico de la Cábala, contenido en el *Zóhar*[50], su fuente por excelencia. Precisamente son los grupos judeoespañoles los que van a darle forma definitiva al *Zóhar* a fines del siglo XIII.
Un texto:

"Enseña el *Zóhar*:
Y dijo Dios: Produzca la tierra el espíritu de vida según su especie'. Todos los espíritus del mundo están hechos de componentes masculino y femenino. Cuando dejan el mundo celeste, lo hacen como macho y hembra, y después sus caminos se separan. Si un ser humano es digno, estos dos elementos se reunirán más tarde, es decir, encontrará su alma gemela".[51]

4.4. La doctrina cabalística posterior a la expulsión de España

Con la expulsión de los judíos de España a fines del siglo XV, se produce la difusión de las doctrinas cabalísticas hacia África del norte y el Levante, al tiempo que como una reacción ante el peligro de la disgregación se revitaliza la mística judía. Un ejemplo es la formación del círculo del Safed, al norte de Palestina, que hoy forma parte de Israel. Entre los varios místicos allí instalados hay que destacar dos figuras clave: el rabí Moisés Cordovero y el rabí Isaac Luria, el *Arí*, verdadero renovador que resignificó los símbolos del *Zóhar* de modo que pudiera ser tomado por el pueblo judío como un texto mesiánico, interpretando el sufrimiento que les tocaba vivir dentro del designio de la propia divinidad. Esto generó en principio un vigoroso movimiento que, con el correr del tiempo, por algunas divergencias internas retrotrajo el magisterio de la teosofía luriana vigente hasta entonces.
Un texto: plegaria atribuida a Moisés Cordovero, destinada a recitar cada vez que se comenzaba a estudiar la *Cábala:*

"El que está sentado en lo alto pero cuya providencia rige los mundos debajo. Dios de todos los mundos emanados, uno y único, señor del temor reverencial y verdadero juez, emanador de todas las emanaciones, creador de todas las criaturas, formador de cuanto tiene forma, fuente de todas las acciones. ¿Quién puede concebir en una milésima parte la sublimidad de Tus portentos, ni menos las formas que formaste? ¿Quién podría pensar en conocer ni una diezmilésima parte de los secretos escondidos a Tu inherente creación, ni menos una fracción infinitésima de tus emanaciones, con las cuales el Señor uno y único se une en completa unión?
Por eso, Padre de Misericordia remite y perdona mis pecados y transgresiones. Pues todos mis órganos y nervios y las dimensiones de mi alma son como ovejas sin pastor. Hemos profanado cosas que no podemos rectificar sin el gran raudal de la luz divina que por los canales de la divina luz viene desde lo alto. Por eso, sea Tu voluntad, Señor Dios mío y Dios de mis padres, purificar mi alma en todas las dimensiones para que yo sea apto y digno de despertar las Aguas Inferiores por la lectura de sagrados textos místicos. Quita las coberturas de mis ojos, para que pueda contemplar maravillas de Tu *Toráh.* Hazme digno de ser iluminado por la luz de Tu *Toráh* para comprender la belleza de los secretos de sus misterios.
Sea sobre nosotros la belleza del Señor nuestro Dios y fundada para nosotros la obra de nuestras manos. Estén las palabras de mi boca y las meditaciones de mi corazón acordes con Tu voluntad, Dios, mi Roca y Redentor".[52]

4.5. El movimiento hasidista

A mediados del siglo XVIII, la mística judía tomó una nueva orientación, dentro de la propia Cábala.

[49] Ib., p 34.
[50] Hay traducción española directa del hebreo: *Zóhar*, Sigal, Buenos Aires, 7 vols., 1976.
[51] Del *Zóhar*, España, siglo XIII (impreso en el siglo XVII). Tomado de Unterman, op, cit., IX.
[52] Unterman; op. cit., p. 25.

Israel **B**aal **Sh**em **T**ov[53] (1700-1760), conocido popularmente como Besht (sigla de las iniciales de su nombre) intentó resignificar el sistema de Luria y bajo su personalidad catalizadora se reunió un conjunto de místicos que, a su muerte, condujo a la formación del movimiento hasidí.
El hasidismo cuenta con una extensa literatura de historias y leyendas, que terminaron por conformar su núcleo tradicional, vigente hasta nuestros días.

> "Uno de los elementos revolucionarios que Baal Shem Tov introdujo en el marco fundamentalmente luriano de la Cábala fue la pertinencia del símbolo místico para la vida religiosa cotidiana. De este modo logró vincularse como maestro y guía tanto de la élite intelectual como con el campesino judío analfabeto. (…)
> (…) La dualidad interna del misticismo judío: orientación trascendente de la conciencia mística y arraigo de lo místico en lo cotidiano es manifiesta en el hasidismo, pero con una diferencia notable (…): el místico hasidí da un gran paso en el sentido de resolverla. El *Besht* enseñaba a sus seguidores a ver lo divino en lo cotidiano, a ver la experiencia común como un ropaje de una experiencia mística."[54]

Un texto:

> "El *Best* dice que el hombre debe creer con fe perfecta que sus hechos, palabras y hasta el menor de sus movimientos, todo ello es Dios mismo. Pues Dios gobierna al hombre y limita Su divina presencia dentro de él. Al comprender esto, el hombre no buscará ninguna clase de retribución por sus hechos, ya que Dios mismo, y no el hombre, es el que actúa".[55]

A Shem Tov lo sucedió rabí Dov Baer, el *Maggid* (el predicador) de Mezherich, que fue inclinando la doctrina de Shem Tov hacia un intelectualismo que prontamente generó una corriente opuesta, un misticismo puramente emotivo, que no pocos inconvenientes les produjeron a los hasidíes que deseaban presentar su movimiento de manera respetable ante los doctores rabínicos.

Por fuera del círculo de Dov Baer se destacaron otros maestros que también habían recibido las enseñanzas del *Best*, entre los cuales su propio bisnieto, rabí Nahmán de Bratslav, que desarrolló una forma singular del misticismo cabalístico a partir de la estructura del cuento maravilloso. Rabí Nahmán murió en 1811 y sus seguidores siguen considerándolo un auténtico guía espiritual, a pesar de que el elemento místico prácticamente ha desaparecido del hasidismo contemporáneo.

Dos textos de Rabí Nahmán:

> "Entre los cuentos maravillosos de sentido místico que narraba [rabí Nahmán] figura este.
> Cierta vez un rey dijo a su buen amigo el visir que había mirado todas las constelaciones astrológicas y previsto que todo el trigo del año siguiente enloquecería a quienes lo comieran. De modo que debían unir su ingenio para idear un plan. El visir sugirió que lo mejor sería separar ya una parte del trigo de la cosecha anterior, de modo que por lo menos ellos no necesitaran comer de la cosecha maléfica.
> Mas el rey respondió:
> - Pero entonces solo nosotros seremos locos, pues es imposible apartar ahora bastante trigo para todos, y el resto del mundo enloquecerá. Si llegamos a ser los únicos cuerdos en un mundo de locos, los verdaderos locos seremos nosotros. Queda solo otra posibilidad. También nosotros tendremos que comer del trigo, pero hagámonos un signo en la frente para recordarnos que estamos locos. Cuando nos miremos la frente uno al otro, veremos el signo y reconoceremos nuestra locura".[56]

> "Rabí Nahman contaba que cierto habitante de cierta ciudad vio entre sueños que bajo el puente de Viena había un tesoro sepulto. Viajó a Viena, y, de pie sobre el puente, trataba de imaginar cómo

[53] *Baal* es en realidad un título ("Señor"); Baal Shem Tov significa literalmente "Señor-del-nombre bueno" y el sentido es aproximadamente "el buen taumaturgo". Su nombre de familia era Israel ben Eliécer." (Nota en Unterman, op. cit. 15).
[54] Unterman, op. cit, p. 14.
[55] Ib., p.45.
[56] Ib., p. 67.

descubrir el tesoro, ya que era imposible ponerse a cavar de día con tanta gente alrededor. Pasó un soldado y le preguntó:
- ¿Qué haces ahí, tan pensativo?
El hombre se dijo entre sí que era mejor contar la cosa al soldado, el cual tal vez pudiera ayudarlo y entonces dividirían el tesoro entre los dos. El soldado, cuando oyó la historia, exclamó.
- ¡Tú, tonto de judío! ¡Qué ocurrencia hacer caso de un simple sueño! Vaya, yo también he soñado que en cierta ciudad, en casa de un cierto individuo, bajo el depósito de leña había un tesoro. ¿Crees que viajaría allí para buscar tesoros soñados?
Entonces el hombre volvió a su casa y cavó bajo su depósito de leña, y, efectivamente, encontró el tesoro. Y dijo:
- Ahora sé que el tesoro está siempre con uno, pero para descubrirlo hay que hacer un largo viaje.
Con la vida espiritual ocurre así, concluía rabí Nahmán: cada cual posee el tesoro en sí mismo, pero para descubrirlo tiene que hacer el viaje hacia un guía espiritual".[57]

Para redondear el apartado cabalístico, en general y puntualmente el hasídico, entresacando aquí y allá algunos conceptos del trabajo de Unterman podemos enunciar lo siguiente:

a. la tradición mística judía no es estática; en cada generación ha recibido el aporte de la experiencia de sus propios maestros místicos.
b. Cuando hoy un cabalista habla de la Cábala, sin más, se refiere a la Cábala de la escuela de Luria.
c. Las imágenes de la Cábala deben entenderse como un recurso a llevar el entendimiento más allá de los límites que impone el pensamiento conceptual.
d. El cabalista nunca confunde las imágenes simbólicas con la misma "realidad"; por eso mismo, para evitar este riesgo por parte de la generalidad, es que la Cábala se mantuvo a un nivel esotérico y su transmisión fue preeminentemente oral.
e. Esto aclara en algo por qué la teosofía de la Cábala, básicamente simbólica, no se ha enunciado en términos conceptuales comprensibles, sino que siempre ha transitado el camino de la ambigüedad. Por lo mismo, por tratarse de una teosofía mística, no puede abordarse como un enunciado sistemático propio de un discurso teológico.
f. En relación con esta tensión "inmanencia-trascendencia" mientras que la Cábala clásica es una teosofía de la Trascendencia, la Cábala hasidí es una mística de la Inmanencia o Presencia de Dios.
g. En lo que hace a los géneros literarios, la Cábala clásica usó preferentemente el relato o la parábola, en tanto que la hasidí, sobre todo en Shem Tov, utilizó el cuento maravilloso alegórico.

[57] Ib., p 69.

III
LA TRADICIÓN ISLÁMICA

1. Los orígenes del Islam

La raíz de la palabra *islam* es *slm*, también presente en la palabra *aslama*, "someterse", en el sentido de "someterse a Dios" como acto de sumisión. El participio activo de dicho verbo es *muslim*, "el que se somete a Dios"; de ahí la derivación "musulmán".

Hasta la conformación del islam, Arabia era un territorio en el que convivían diversas formas semíticas politeístas, el judaísmo y el cristianismo bizantino; al mismo tiempo, por las rutas comerciales de su territorio transitaban de continuo caravanas que llevaron las huellas de la cultura helenística y romana.

Dos centros urbanos se destacaban en el período previo a Muhammad (Mahoma). Uno, el del oasis de Yatrib, que se convertiría luego en la ciudad de Medina, ocupada por poderosos grupos judíos. El otro, en el siglo VI a.C. era la ciudad de La Meca, con su santuario de la Kaaba, construido alrededor del conocido meteorito negro.

Precisamente en una familia de comerciantes de La Meca en el año 570 de nuestra era nació Muhammad, quien hacia el 610 comenzó a tener visiones y revelaciones, en las cuevas a las que se retiraba a meditar. Es tradición que allí recibió la visita del arcángel Gabriel que, mostrándole un libro, le ordenó que leyera, a lo que el Profeta se resistió con el fundamento de que no sabía leer. El arcángel insistió y Muhammad pudo leer el texto sin dificultad. De este modo recibió la revelación. Recibió luego, a lo largo de los años siguientes, otras revelaciones y su prédica le fue trayendo un creciente número de seguidores, pero al mimo tiempo una fuerte oposición que en el año 622 lo obligó a abandonar La Meca para instalarse en Medina. Este acontecimiento se conoce como la Hégira, "huida" y representa el punto de partida de la era islámica.

Siguió recibiendo revelaciones durante los siguientes diez años, que fijadas luego en la escritura constituyeron el código de la vida musulmana.

También durante este período se desató una guerra ente las dos ciudades, episodio que culmina con la ocupación de La Meca por parte del ejército de Muhammad, que a partir de entonces se convirtió en el centro de peregrinación y oración musulmana.

En el 632, con un islam transformado en una presencia poderosa, Muhammad murió en Medina, sin descendencia de varón.

2. Las dos ramas del islam

A la muerte del Profeta se produjo en el Islam una escisión sucesoria o *si'ah* [shi áh] que marcó su división en dos grandes ramas, algo semejante a la división que separa a la Iglesia Católica Romana de la Ortodoxa Oriental: el cristianismo es uno, pero existen dos escuelas que divergen teológicamente, en sus costumbres y, en buena medida, en la interpretación de los textos.

Las dos ramas del islam son las siguientes:

a. la de la zona central o *si'í* [shi í], que es prácticamente el islam persa, y

b. la occidental o *sunní*, que abarca el resto, aunque con islotes si'ís [shi ís] por todas partes, de acuerdo con lo que nos van diciendo los acontecimientos políticos desde hace muchos años.

A pesar de sus divergencias, ninguna de las dos pone en duda la legítima pertenencia al islam de su adversaria.

De un modo escueto para comprender las raíces de la separación entre las dos ramas y sus divergencias doctrinarias conviene apuntar unas observaciones:

- Persia es un país que está fuertemente tensionado por dos tendencias: una, *la islámica*, que es muy intensa; y la otra, *el nacionalismo* persa, que constantemente quiere volver a las fuentes preislámicas.

Sin embargo, no se puede decir que exista un enfrentamiento entre ambas, sino que más bien la cultura preislámica ha dado un fuerte colorido al islam de Persia.

Esta situación también se observa en los estudiosos del islamismo. Los hay muy simpatizantes de Persia, como el belga Henry Corbin, que fomenta la tendencia a mantenerse dentro del nacionalismo, frente a otros como el italiano Alessandro Bausani, que favorece la corriente opuesta.

Una resultante atribuible a su período preislámico, por ejemplo, es la concepción si'í de otorgarle divinidad a sus reyes, idea que el islam sunní no comparte.

- Los acontecimientos nos dicen que a la muerte del Profeta se produce una escisión sucesoria. Por un lado, está la línea sucesoria que anteponía sus derechos de sangre: su hija Fátima se había casado con su primo 'Ali ibn Abi Talib, por lo que 'Alí era a la vez su primo y su yerno. Fátima tuvo dos hijos: Hasan y Husain.

Este doble parentesco genera para la rama de 'Alí su derecho al califato (*Khalifa* [halifah] = "seguir", de donde el *halifa* viene a ser el vicario del Profeta).

- Por el otro, está el resto de los partidarios de Muhammad que a su muerte, prescindiendo de la familia de 'Alí, se reunieron para elegir a su sucesor, lo que recayó sobre el suegro del Profeta, Abu Bakr, uno de los tres primeros conversos, junto con 'Alí y Jadiya (la primera esposa de Muhammad que lo protegió cuando era joven. Era mucho mayor que el Profeta, por lo que tuvo hacia él una actitud más bien maternal: lo protegió porque el Profeta era muy pobre y quedó huérfano tempranamente; ella era de familia de comerciantes más bien acomodados y fue la primera que prestó fe y alentó a Muhammad en esas terribles inspiraciones, violentas, que tenía. Muhammad le fue fiel toda la vida hasta que ella murió).

Este es el grupo inicial del islam.

- Pero 'Alí tenía una especie de privilegio dentro del islam por dos motivos: uno, porque es el prototipo del guerrero y del santo, pues era ambas cosas (cultivaba la pobreza, el desapego, el despojo); el otro, porque tenía vínculos de sangre con el Profeta y por ciertos gestos del propio Muhammad, como por ejemplo, el hecho de que le encargó a él, no a otro, anunciar públicamente uno de los textos coránicos, una de las revelaciones, la sura 33, ayat 33, conocida como "sura de los confederados [de los coligados/ de los aliados"][58].

En ese momento particularmente difícil de la Revelación, Muhammad tomó su manta de dormir y con ella se cubrió a sí mismo, a Fátimah, a 'Alí y a dos de los hijos de ambos (Hasan y Husáyn, cuyos nombres llevan la misma raíz: *hsn*, "belleza").

- Por eso, este grupo fue conocido específicamente como "la familia de Muhammad", en sentido restringido. Y cuando el Profeta hizo su última peregrinación a La Meca y volvió presintiendo su fin, en una especie de testamento les dijo a los fieles: les dejo

[58] Entre otras cosas, esta *sura* introduce leyes relacionadas con el matrimonio y el divorcio; además, describe nuevas regulaciones con respecto a la ley sucesoria y la vida familiar islámica, y habla de la relación entre el Profeta, sus esposas y la comunidad islámica. Puntualmente dice en 33: 33, dirigido a sus esposas (y por extensión a las mujeres en general): "Y preferid permanecer en vuestros hogares. Si salís por alguna necesidad, no salgáis ostentando vuestros encantos como en los tiempos antiguos de la Ignorancia. Y estableced la Oración conforme a sus condiciones, y pagad la Limosna Purificadora Prescrita, y obedeced a Dios y a Su Mensajero. Dios solo quiere eliminar de vosotras, oh miembros de la casa (del Profeta), todo lo que sea detestable, y purificaros hasta la suma pureza".

básicamente dos cosas: "el *Corán* y mi familia", ¿a qué familia aludía?, ¿a la extensa, en general, o a la reducida?

Para los si'ís estaba reconociendo una suerte de privilegio de 'Alí, lo que se viene a corroborar y que se coronó cuando finalmente como tercer halifa (Abu Bakr, Omán y 'Alí, en ese orden) fue el primero que dirigió la oración desde el púlpito, con lo que se constituyó en el imán, que específicamente es el que dirige la oración. Entonces, Alí se constituyó como el guerrero, el santo y el imán.

- Pero su proclamación como halifa, con excepción de Irak, Siria y la Mesopotamia, fue rechazada por la rama oriental del Islam, es decir, por el antepasado de los omeyas: Mu'áwiyah, esto es, el gobernador de la zona oriental.

Es que en el momento de la elección del sucesor de Omán se plantea la cuestión de fondo: ¿quién elige, Dios a través de la línea sucesoria del Profeta o el pueblo?

La rama oriental opta por aceptar que la elección la realiza la gente, pero los que siguen a 'Alí dicen que es Dios a través de un derecho propio de la familia restringida de Muhammad, por lo que 'Alí y los suyos tienen el derecho divino.

- Esto llevó a varios enfrentamientos armados, uno de ellos fue el de Siffín en la Mesopotamia, entre Mu'áwiyah y 'Alí, cerca del 656. La batalla era favorable a 'Alí hasta que a uno del otro bando se le ocurrió un ardid: en las puntas de las lanzas pusieron páginas del *Corán*. Esto condujo a una negociación arbitral entre las partes, que fue rechazada por un sector importante del ejército de 'Alí, lo que dio lugar al movimiento de los xarijíes, un movimiento breve pero muy violento que combatió a 'Alí de un modo atroz apelando a métodos terroristas, porque como al halifa lo elige Dios, lo que hizo 'Alí fue interpretado como una traición a Dios.

En este enfrentamiento con los xarijíes, venció 'Alí pero un xarijí lo asesinó en 658.

De este modo se ve cómo el problema estaba entre partidarios y enemigos de 'Alí, es decir, entre si'ítas y sunnitas (dejando de lado el breve episodio de los xarijíes) por el principio electivo del halifato. Esta lucha aún continúa.

- Muerto 'Alí las luchas armadas continuaron y en la batalla de Kaerbalá (Kerbella para los libros de texto) los omeyas vencieron e hicieron una matanza con la familia de 'Alí: cayeron sus dos primeros hijos, Hasan y Husayn, ambos santos, que quedaron entonces como los mártires para el si'ísmo; incluso en Persia hay teatralizaciones (por lo menos hasta el siglo XIX) para recordar este aniversario.

Por diversas razones, entre las que debe tener mucho que ver ese principio preislámico centrado en el principio del derecho divino, Persia en bloque, con pocos islotes sunníes quedó adherida al si'ísmo. El caso de Irak no es el de un país adherido en bloque, sino que en él hay islotes si´íes, lo mismo que en Arabia.

El hecho es que al basarse en el prototipo de Alí como el santo, el guerrero y el imán, la teología si'í diverge completamente de la sunní, posiblemente más que la teología de la Iglesia Ortodoxa con respecto a la Católica.

3. Las lenguas del islam

3.1. La lengua árabe

Cuando hablamos del árabe como lengua, nos referimos a la lengua hablada en el islam sunní; pero el árabe sigue siendo la base común de ambas ramas puesto que el *Corán* está escrito en árabe. En esto también podemos establecer una analogía con el cristianismo: el

griego es la base para los cristianos en la medida en que los *Evangelios* están escritos en griego pero, a su vez, es la lengua natural para una rama (la Iglesia Ortodoxa griega) mientras que el latín, que luego derivó en las lenguas romances, fue el vehículo de la otra (la Iglesia Occidental). Del mismo modo, la rama más occidental del islam o sunní, tiene al árabe, al mismo tiempo, como lengua sagrada y como lengua propia coloquial, mientras que la rama central o si'í tiene al árabe como lengua sagrada y al persa como lengua propia.

En cuanto a la formación de la lengua árabe, podemos reconocer estos períodos:

1. *subarábigo*: desde cerca del 200 a.C. hasta el 525 d.C. en que se produce la invasión etíope, florecen en Arabia del Sur un conjunto de reinos (sabeo, mineo y himiarí) que hablan *árabe meridional*, cuya posición lingüística es intermedia entre el etíope clásico o *ge'z* y el árabe propiamente dicho. Documentalmente se cuenta con inscripciones en un alfabeto semítico de origen dudoso, que es la base de la escritura etíope;

2. *árabe preclásico* (*preislámico*): aparece dividido en dialectos tribales y se encuentra documentado en una producción poética conservada en parte. Las primeras inscripciones son del siglo II d.C. y aparecen en un alfabeto subarábigo. A partir del siglo VI se registran los primeros textos en el alfabeto actual, de probable origen nabateo, un reino árabe septentrional (siglos III a.C. al I d.C.;

3. *árabe clásico* (*islámico*):

3.1. su primera fase corresponde al *Corán* (comienzos del siglo VII: "árabe coránico") y se basa en el dialecto mecano (de La Meca). Fue fijado en su forma clásica propiamente dicha ("árabe literal o literario") entre los siglos VII y X;

3.2. bajo los Omeya (fines del siglo VII y comienzos del VIII) podemos reconocer una segunda fase:

- se introducen los puntos diacríticos actuales para distinguir consonantes representadas por un mismo signo;
- desde fines del siglo IX se introducen los puntos vocales, para el *Corán* y para los textos didácticos;
- se registra la tendencia a la caída de los sufijos de declinación (nominativo, acusativo, prepositivo) suprimibles en el habla coloquial y, ante pausa, también literariamente;

3.3. desde el siglo XX (más precisamente cerca de 1920 en que se registra un "renacimiento islámico") podemos reconocer una tercera etapa, sobre todo por la ampliación y fijación del léxico (aparición de academias) que, empero, mantiene la unicidad básica del árabe clásico desde sus orígenes coránicos: el *árabe literal*, que es una típica *lengua de cultura*, única admitida para la intercomunicación formal en todo el islam (fuera de Persia, Turquía y Mongolia).

Al mismo tiempo, para la comunicación cotidiana, la población se maneja con el *árabe coloquial* o informal que es un conjunto de dialectos regionales divergentes, dejados a su libre desarrollo, sin fijación gramatical ni uso escrito reconocido.

La escritura árabe, al igual que la china (junto con la chino-japonesa), es una de las dos escrituras del mundo en que la caligrafía es un arte mayor y, como ya ha sido observado son las más hermosas del mundo. Además como en el judaísmo y en el islam sunní no se puede reproducir figura de ser viviente que no sea vegetal, la escritura suple el arte plástico y, naturalmente, se proyecta a la arquitectura.

3.2. La lengua persa

En la conformación de la lengua persa podemos reconocer los siguientes períodos que, si bien se caracterizan por cambios más bien abruptos, tanto políticos como culturales (por ejemplo, cambios radicales en la escritura), no impiden reconocer cierta continuidad troncal. He aquí un cuadro sinóptico inicial orientativo, y su posterior desarrollo:

1. *antiguo iranio*
a. dialecto avéstico
b. antiguo persa
2. *medio persa*
a. parto o pahlavîk noroccidental
b. pahlavîk sasaní
3. *neopersa* (*farsí*)

Desarrollo del esquema:
1. *antiguo iranio*: desde siglos VII-IV a.C. Dentro del antiguo iranio podemos reconocer:

a. el dialecto *avéstico* (impropiamente llamado "zendo"), asociado a la reforma religiosa de Zarathustra, conocida como *mazdeísmo*. El avéstico es la lengua de la *Avesta*, cuyas partes más antiguas (las *Gâthâ* o "Cánticos") parecen remontarse al siglo VIII a.C. (los primeros documentos escritos en avéstico los vamos a encontrar en el período *b,* siguiente).

b. El *antiguo persa*: corresponde a la dinastía aqueménida que adopta el mazdeísmo. Sus primeras inscripciones cuneiformes, se encuentran entre los siglos VII-VI a.C. Después adoptan el arameo (lengua y escritura semíticas) como lengua administrativa.

La transición entre este período 1 y el siguiente 2, está marcada por la conquista de Alejandro (330-324) y sus sucesores, los seléucidas (312-84 a.C.).
2. El *medio persa* (*pahlavîk* o "pehleví"): este período está asociado a la reconquista por dinastías partas:

a. arsakíes o arsácidas, entre 247 a.C. y 225 d.C.: *parto o pahlavîk noroccidental*. Se trata de una escritura de origen arameo;

b. sasaníes o sasánidas, entre 226-652 d.C.: *pahlavîk sasaní.* Presenta la misma escritura básica con formas modificadas, llamada *parsik*.

La transición al próximo período 3 está marcada por la conquista islámica (637-642), pero el pahlavîk se mantiene con los mazdeos que resisten la islamización y en general emigran a la India (otros permanecieron en Persia, pero disimulados), donde se los conoce como *parsis*, esto es, "persas": junto con el *Avesta*, que viene a ser el texto canónico de base, mantienen el pahlavîk o persa medio como lengua literaria y litúrgica.

Entre los siglos VII y X-XI, estos persas emigrados fijan textos (la *Avesta* y sus comentarios) y desarrollan una literatura religiosa o edificante en una variante de escritura conocida como "pahlavîk manuscrito", iniciada quizá desde fines de la era sasaní.

El *Avesta* está escrito en un alfabeto "pahlavîk manuscrito" propio, que se conoce precisamente como "avéstico" y que responde a la pronunciación tradicionalmente conservada del período 1.a.
3. *Neopersa* (*farsí*): es una lengua indoeuropea y se corresponde con el período de la Persia islámica, que va desde el siglo VII a la actualidad.

Su escritura es árabe, con valores adicionales diferenciados por puntos diacríticos. Mantiene todos los signos árabes, algunos inútiles para el persa (esto es, demasiados signos diferentes para un mismo valor fónico) pero con la ventaja de poder expresar a la persa expresiones árabes sin alterar su forma escrita.

El léxico está compuesto por un hasta 60-70% de palabras de origen árabe y turco.

Hay una fuerte diferenciación entre la lengua escrita y la coloquial. Desde la relativa occidentalización, que se produce hacia 1920 en adelante, la lengua escrita corriente se simplifica acercándose a la coloquial, y se amplía el léxico.

Como dato curioso, la palabra "iraní" aparece en el persa antiguo con el sentido de "noble".

En síntesis, estos períodos de la lengua persa están fuertemente diferenciados, mucho más que en otras lenguas, y se corresponden con períodos sumamente críticos desde el punto de vista de su historia; pero el punto de ruptura básico está en la islamización, en que Persia cambia de fisonomía: por una parte rompe la continuidad, pero por la otra introduce en el mundo musulmán elementos que vienen del antiguo persa.

4. El canon islámico: el *Corán* y los *hadith*

Como vimos en el capítulo anterior, en el judaísmo la presencia viva de lo divino se daba en la presencia de Dios en el arca de la Alianza y en la persistencia de la preceptiva rabínica. En el islam, en cambio, la presencia de lo divino se da en el *Corán* (precisamente, *Qur'án* significa "lectura"). Esto implica que dicho texto no es un libro sagrado como puede ser la *Biblia*, sino que el *Corán* es el equivalente mismo del "Verbo encarnado" (por otro lado, Muhammad no acepta que esta función pueda ser asumida por ningún personaje humano, como lo es él, aunque en grado de "elegido"). Es decir, lo que representa Jesucristo para la tradición cristiana eso es el *Corán* para la tradición islámica: no se trata de una *Biblia* en la que, entre otras cosas, se narran las historias sagradas sino que el texto es la encarnación misma de Dios que está hablando. En el propio *Corán* se dice que lo que está en el texto ha sido escrito por el cálamo de Dios mismo.

Esto hay que remarcarlo bien si se quiere entender la tradición islámica. Tanto es así, que el *Corán* no puede ser escrito a máquina ni por ningún medio mecánico (como sí los Evangelios o la Toráh) sino que tiene que estar escrito a mano. Lo que sí se puede es reproducirlo mediante algún mecanismo, esto es, imprimirlo mediante un recurso técnico, pero no escribirlo.

Precisamente por eso, el *Corán* ocupa ese lugar tan central y, tal vez, por eso también no hay sacerdocio en el islam, pues no tiene mucho sentido ya que la palabra viva está en el propio texto y lo único que un "sacerdote" podría hacer es recitarla. De modo que hay una vivencia inmediata de la presencia divina a través de esa palabra sagrada, que por otra parte tampoco se puede traducir a los fines litúrgicos, aunque la traduzcamos por razones culturales.

En la tradición islámica Muhammad no hizo milagros salvo uno: escribir, recitar el *Corán*; y decimos "un milagro" porque está fuera de toda posibilidad puramente humana dar semejante forma a un discurso.

Ahora, si bien en el islam la presencia de lo divino está en el *Corán,* esta palabra divina está complementada por los *hadith*, las "tradiciones", que son la colección de los dichos de Muhammad, del Profeta, recogidos por testigos presenciales fidedignos. Y en esto también puede realizarse un paralelismo con una parte del cristianismo: así como dentro de

la tradición católica ortodoxa la *Biblia*, que es la tradición básica, se complementa con la tradición eclesiástica, el *Corán*, que es la tradición básica, se complementa con la tradición sagrada que deriva de los dichos del Profeta, los *hadith*.

Por otra parte, el *Corán*, al igual que el Antiguo Testamento, es un código jurídico; es decir, en ambas tradiciones, la coránica y la rabínica, la legislación jurídica es una parte de la expresión religiosa en general. En consecuencia, aquello que el *Corán* vacila o no alcanza a decir es complementado con los *hadith* de Muhammad, que abarcan la teología misma y lo jurídico, y son la otra fuente a la que se recurre para la vida religiosa islámica.

Esta doble fuente entre un texto de base y su posterior comentario canónico adicional, es un rasgo bastante general de todas las culturas tradicionales.

Desde el punto de vista textual-cultural, es conveniente completar lo dicho con algunas observaciones:[59]

- el mismo Profeta y varios de sus secretarios redactaron la mayor parte de las revelaciones;
- consta de 114 capítulos llamados *surahs*, que a su vez constan de un número variable de versículos o *ayats*;
- cada *surah* lleva un título y cada una de ellas, salvo una, empieza con el versículo llamado *Basmallah*: "En el nombre de Dios, el clemente, el misericordioso" (*Ba-sm-allah al-rahman al-rahim*);
- está escrito en prosa rimada;
- su intención original era otorgarles a los árabes el estatus que tenían los "pueblos del libro", como los judíos la Toráh y los cristianos los Evangelios.

Las prácticas religiosas fundamentales del musulmán son las oraciones cotidianas, la limosna, el ayuno de Ramadán y la peregrinación a La Meca.

Las oraciones cotidianas que deben cumplir los varones son cinco, se cumplen en cualquier lugar donde se encuentre, no necesariamente en la Mezquita, y se anuncian mediante un "llamado" o *adhan*, que entona el *muecín*, desde lo alto del minarete o *manarah.*

Las otras oraciones, no cotidianas, se recitan cada viernes bajo la dirección de un *imam* que, como vicario del califa, pronuncia un sermón en la mezquita central que, si bien no tiene altar, es un lugar sagrado que, a veces, puede contener la tumba de un santo o reliquias del propio Profeta.

5. La concepción de Dios en el islam

La concepción de Dios en el islam es frenéticamente monoteísta. En cambio, La tradición bíblica, por lo menos hasta los Profetas y aun ahí es discutible, no niega la existencia de dioses, sino que dice que el Dios que se le revela a Israel está por encima de todos los demás. (Esto, a fines del siglo XIX y comienzos del XX, llevó al padre Schmidt -fundador de la escuela antropológica de los círculos culturales- a sostener que existe un monoteísmo primitivo del cual todas las religiones politeístas serían deformaciones o corrupciones).

El Dios del islam también aparece con características personales: se manifiesta como "tú", puede dialogar. No obstante, me parece importante hacer la aclaración que sigue con respecto a la concepción de un dios personal: según Boecio (por ende, la definición clásica occidental), "persona" es una entidad espiritual de naturaleza intelectual, por lo tanto, dotada de voluntad. Esto el islam podría llegar a aceptarlo; sin embargo, en esto hay una diferencia entre el Dios judeocristiano y el islámico: para el musulmán están las dos caras de Dios, la personal (el Dios como tú) y la cara suprapersonal del Dios como principio, en lo cual el islam tiene cierto parentesco con las concepciones extremoorientales, como por ejemplo el hinduismo. Esta diferencia de matiz, tal vez no sea del todo perceptible en la teología musulmana, pero sí en otras manifestaciones del islam como el sufismo, por ejemplo.

[59] Fuente: Eliade-Couliano; *Diccionario de las religiones;* Paidós, Barcelona, 1992.

De modo que en el islam existe la posibilidad de encarar a Dios de otra manera que la puramente personal. Ese Dios como principio está posiblemente más acentuado que en el judaísmo o el cristianismo.

También puede decirse que, aun más que en el judaísmo ortodoxo, en el islam la presencia de Dios es una presencia constante y viva, que siempre está al lado del hombre. Lo dice el *Corán*: "Dios está más cerca del hombre que su propia yugular". Aunque esto también puede verse en el cristianismo, este y la tradición judía insisten más en la trascendencia; es como una presencia mediatizada, una presencia sabida más que vivida. Dentro del judeocristianismo es más bien excepcional que un miembro sienta la presencia de Dios como viviente y efectiva, sabe que está y está convencido de que está, pero una cosa es saberlo y otra es sentirlo; en el islam, en cambio, es un sentir absoluto. Hay un libro de Thesiger[60] sobre sus viajes entre los beduinos. Este autor es un viajero inglés que estuvo entre los beduinos de Arabia del Sur, en la zona del desierto, donde hay un enorme cuadrilátero más allá de la costa, desierto absoluto y total, donde la gente se muere a veces simplemente porque no tiene agua. Cuenta que estando con la gente de una tribu de beduinos amiga, llegó otro beduino de otra tribu, después de realizar un viaje en soledad atravesando ese desierto por muchos días, solo, lo que debe ser una experiencia atroz, tanto que cuando falta el agua y el hombre no puede más le abren el vientre a un camello y le absorben el contenido del estómago[61]. Entonces le preguntó: "¿Cómo hiciste? (en árabe no hay diferencia entre el "tú" y el "usted"). ¿Hiciste el viaje solo, sin compañero?" Y el beduino le contestó: "Dios es mi compañero". Un testimonio claro de cómo se trata de una presencia viva; tengamos en cuenta que los beduinos son gente iletrada que saben su *Corán*, un poco lejanamente, pero están absolutamente compenetrados de ese espíritu del *Corán* que es esa vivencia absoluta de la presencia viva de Dios, de la *se kinâh* de los hebreos.

6. La mística islámica: el sufismo

La palabra *sufí* deriva de *suf*, el nombre de los rudimentarios vestidos de lana que generalmente usaban los ascetas musulmanes. Se estima que el sufismo comienza con Muhammad, a quien consideraban uno de ellos, de acuerdo con lo que el Profeta transmitiera en el *Corán* y en los *hadith*. Algunas de las suras del *libro* son un fuerte fundamento de la mística sufí, como por ejemplo la 50, en la que se dice de Dios que está más cerca del

---

[60]Thesiger, Wilfred; *Las arenas de Arabia*; Peuser, Buenos Aires, 1963.

(…le pregunté [a al Auf] sobre sus anteriores viajes por las Arenas [del "territorio vacío"].

- Las he cruzado dos veces, explicó. La última vez que vine por aquí fue hace dos años. Venía de Abu Dhabi.
- ¿Con quién ibas?
- Iba solo –contestó. Pensando que le había entendido mal, repetí:
- ¿Quiénes eran tus compañeros?
- Dios me acompañaba.

Haber cabalgado solo por esta desolación era una hazaña increíble (…); sabía que si yo viajara solo por aquellos parajes el peso de su vasta soledad me aplastaría por completo.

Sabía también que al Auf no había hablado en forma retórica cuando dijo que Dios era su compañero, Para esos bedu [beduinos] Dios es una realidad, y la convicción de su presencia les infunde valor para soportarlo todo. Dudar de su existencia sería para ellos tan incomprensible como blasfemar. (*Arenas del desierto*, ed. Península, 1998, p. 181).

[61] "Encontramos agua salobre a unos dos metros, tan amarga que hasta los camellos se negaron a seguir después de tomar un poco. (…) Les tapamos la nariz, pero ni así bebieron. Y eso que al Abuf aseguró que los propios árabes beben esta agua mezclada con leche, y cuando expresé mis dudas al respecto, expresó que si un árabe estaba realmente sediento llegaría incluso a matar un camello y beber el líquido de su estómago, o a hincarle una vara en la garganta y beber el vómito." (Ib. p. 195).

hombre que su propia vena yugular. El pasaje del beduino que atraviesa solo el desierto acompañado por Dios es un reflejo elocuente de esta concepción.[62]

> "Los mismos textos sufíes revelan que el ascetismo y las actitudes devocionales de los monjes cristianos, así como la circulación de ideas neoplatónicas y herméticas, han tenido su importancia en determinados momentos de la historia del sufismo; pero los verdaderos orígenes del movimiento sufí hay que buscarlos en el mismo islam, y concretamente en el *Corán,* en los *haditas* y en las corrientes devocionales y ascéticas".[63]

Dentro del islam el sufismo representa lo que para el judaísmo fue la Cábala, es decir, lo esotérico o iniciático. Al sufismo se lo suele llamar la *mística islámica*. Aunque tiene caracteres devocionales que lo asemejan a la mística cristiana, se diferencia de esta porque requiere de un rito iniciático, con un maestro que va desarrollando en el discípulo su capacidad para un tipo de experiencias, que la mística cristiana aparentemente nunca tuvo. Esta relación iniciática entre maestro y discípulo es un elemento esencial en el sufismo.

> "Un maestro tiene un poder absoluto sobre su discípulo. Un gran maestro puede terminar siendo considerado como un santo; en este caso, su influencia benéfica perdurará aun después de su muerte y su tumba se convertirá en lugar de peregrinación. Hacia finales del siglo VIII, alguno grupos de discípulos comenzaron a reunirse en torno a grandes maestros, y las habitaciones comunes se transformaron en monasterios (… y a partir del) siglo XII terminaron convirtiéndose en ricos y poderosos establecimientos con su jerarquía, sus reglas monásticas y su propia tradición iniciática, atribuida a algunos místicos famosos del pasado. (… Es así como se) formaron órdenes y fraternidades inspiradas en las enseñanzas de grandes maestros".[64]

A diferencia de lo que ocurre en otras comunidades, en el islam el sufismo y la religión común coexisten de modo cotidiano, porque el sufí no está estrictamente retirado del mundo, como por ejemplo los monjes del Tíbet o de la misma India, sino que está más compenetrado de la vida corriente, como también lo estaban, pero de un modo menos íntimo, los cabalistas. De hecho su principio básico es vivir en el mundo sin pertenecer a él: "Estoy pero no soy". Como suele ocurrir con las instituciones de tipo estrictamente religioso, hubo y hay roces entre los sufíes y la ortodoxia teológica, a veces muy fuertes. No obstante, es curioso que al mismo tiempo de que existe esta situación conflictiva, se produce una especie de convivencia entre el islámico de orientación teológica y el pueblo en general con los sufíes de las comunidades; digamos que los miran de reojo pero los sufíes esquivan los choques, con lo que se establece una vinculación llevadera.

Por otro lado, en el islam hay una especie de culto de los santos, que son algunos maestros sufíes ilustres, particularmente en África del Norte. En ese culto la gente, incluso, visita los sepulcros porque los santos tienen *báraka*. La raíz de esta palabra, *brk*, conlleva la idea de "bendición", como por ejemplo en hebreo *Barûk* (Benito), que significa "bendito"; sin embargo, si se traduce *báraka* por "bendición" no se dice todo lo que implica, que se extiende a todo tipo de influencia espiritual. Por eso se considera que en el rito de iniciación el maestro sufí le transmite su "báraka" al discípulo; análogamente el maestro sufí muerto, como también los santos cristianos muertos, transmite su "báraka".

Hay otra afirmación sufí que choca con la tradición: "El paraíso es una prisión para el sabio", porque lo que el santo, el sufí quiere al final de su camino es algo así como la

[62] Ver punto 5 de este mismo capítulo.
[63] Eliade-Couliano; op. cit.; p. 197.
[64] Ib.; p. 199.

identificación con Dios mismo, no vivir un "estado paradisíaco", tal como se lo concibe en el islam y otras religiones.

El sufismo dio las manifestaciones quizá más hermosas de la poesía árabe, entre ellas las de quien ha sido calificado como el más grande poeta místico de todos los tiempos[65], reunidas en el texto *Masnavî*, de Mawlana Yalal al-Din *Rûmî*. (1207, Afganistán – 1273, Turquía):

1
El hombre de Dios

El hombre de Dios está, sin vino, ebrio;
el hombre de Dios está, sin alimento, saciado;

el hombre de Dios está loco y estúpido,
el hombre de Dios no come y no duerme.

El hombre de Dios es rey bajo el sayo,
el hombre de Dios es, entre ruinas destruidas, tesoro.

El hombre de Dios no es de aire ni de tierra,
el hombre de Dios no es de agua ni de fuego.

El hombre de Dios es mar sin orillas,
el hombre de Dios llueve perlas sin necesidad de nube.

El hombre de Dios tiene cien lunas y cielos,
el hombre de Dios tiene también cien soles.

El hombre de Dios es en sí sapiente,
el hombre de Dios no tiene doctrina de libro.

El hombre de Dios está más allá de la fe y de la no-fe,
el hombre de Dios está más allá del mal y del bien.

33
El artista

Soy artista, pintor, creo ídolos a cada instante,
y luego, todos estos ídolos, a Tus pies destruyo.

Evoco cien fantasmas y los embebo de espíritu
pero cuando veo Tu fantasma, los arrojo todos al fuego.

¿Eres Tú el copero de los ebrios o eres el enemigo de la sobriedad?
¿O eres Tú uno que destruye cada casa que edifico?

En Ti el alma se ha disuelto, con Ti se ha mezclado:
esto es, yo acaricio la vida solo porque huele a Ti.

Cada gota de sangre mía que germina, dice a Tu polvo:
tengo el mismo color que Tu amor, soy compañero de Tu pasión.

En la morada del agua y de la arcilla, sin Ti el corazón está destruido:

[65] Nicholson, R, ; *The Mathnawí of Jalálu´d-Dín Rúmí*; Leiden, 1925-1937. Por cierto, el calificativo de "el más grande de todos los tiempos" puede resultar un tanto arriesgado; no obstante, el solo hecho de su enunciado por parte de un especialista como Nicholson justifica su consideración.

¡Entra, oh Amado, en casa o dejaré, yo, la casa!

47
Tú y yo

Feliz el momento cuando nos sentamos, yo y tú, en el palacio,
dos figuras, dos formas pero un alma sola, Tú y yo.

El agua de vida dará inmortal alegría al Huerto y al canto de los pájaros,
cuando juntos caminemos por el jardín, Tú y yo.

Las estrellas descenderán a contemplarnos
y nuestra espléndida Luna les mostraremos, Tú y yo.

Tú y yo sin más que tú ni siquiera yo nos uniremos en el éxtasis,
alegres y felices y libres de las vanas palabras, Tú y yo.

Y los pájaros celestes se endulzarán de azúcar el pico
en el lugar donde nosotros de felicidad reiremos, Tú y yo.

Pero muy extraño es que yo y Tú estemos, en este momento, estrechados
en un mismo nido, uno en Iráq y uno en Korâsân[66], Tú y yo.

En una forma sobre esta tierra y, también, con otra figura
en el paraíso eterno de dulce felicidad, Tú y yo.[67]

Si bien el sufismo se desarrolla dentro del islamismo, sus enseñanzas trascienden una religión determinada y su más interés central es acceder al fondo de la religiosidad humana. Esto fue dicho de modo impecable por otra cumbre de la poesía sufí, el también místico Ibn el Arabi, en el poema *Mi corazón:*

Mi corazón puede adoptar todas las formas.

Es pasto para las gacelas.
Y monasterio para monjes cristianos
y templo para ídolos,
y la Kaaba del peregrino,
y las tablas de la Torá, y el libro del Corán.
Yo sigo la religión del Amor.
Cualquiera sea el camino que recorran
los camellos, esa es mi religión y mi fe.[68]

En todas las tradiciones el cuento ha sido un género utilizado por los sabios para la enseñanza y uno de los mejores vehículos para conducir al discípulo hacia y por el camino de la perfección. En el sufismo, Idries Shah, figura referencial del sufismo contemporáneo, nos ha permitido conocer a través de sus recopilaciones las mejores versiones del cuento sufí, desde los orígenes a la actualidad. El recurso del humor, la reflexión irónica, la creación de un personaje como el Mulá Nasrudín…, han sido empleados por el maestro para acercar al discípulo a esta fuente de sabiduría; y esto no vale solo para la tradición sufí.

Tres consejos

[66] Es como decir que se encuentran en lugares opuestos y lejanos: Iraq se encuentra en el extremo oeste del territorio iraní y Korâsân en el este.
[67] Textos tomados de: Rûmi¸ *Poesie mistiche*; Rizzoli, Milán, 1980.
[68] Traducción de Alfonso Colodrón, en Shah, Idries; *La sabiduría de los idiotas*; Edaf, Madrid, 1993, p. 16.

"Una vez un hombre atrapó un pájaro. El pájaro le dijo: 'Como prisionero tuyo, no te soy de utilidad alguna, pero déjame en libertad y te daré tres valiosos consejos'

El pájaro prometió dar el primer consejo estando aún en la mano del hombre, el segundo cuando alcanzara una rama y el tercero al llegar a la cima de una montaña.

El hombre aceptó y pidió el primer consejo.

El pájaro dijo: 'Si pierdes algo, aunque lo valores tanto como a tu vida, no sientas pesar'.

Entonces el hombre soltó al pájaro que voló a una rama.

Acto seguido, dio el segundo consejo: 'Nunca creas algo que contradiga la razón sin tener pruebas'.

Luego, el pájaro voló a la cima de la montaña. Desde ese lugar dijo: '¡Oh, desafortunado! ¡Dentro de mí hay dos enormes joyas; con solo matarme hubiesen sido tuyas!'

El hombre se angustió al pensar en lo que había perdido, pero le pidió: 'Al menos dime ahora el tercer consejo'.

El pájaro replicó: '¡Qué tonto eres al pedir más consejos sin haber meditado los dos primeros! Te dije que no te preocuparas por lo que se ha perdido, y que no creyeras algo contrario a la razón. Ahora estás haciendo ambas cosas. ¡Estás creyendo algo ridículo y te afliges por haber perdido algo! No soy lo suficientemente grande como para tener dos enormes joyas dentro de mí".

"Eres un tonto; por lo tanto debes permanecer dentro de las restricciones habituales impuestas al hombre".[69]

La leche y el suero

Murid Laki Humayun le planteó esta cuestión a nuestro maestro Bahaudin:

"En la ciudad de Gulafshan hay un círculo de seguidores. Algunos de ellos están en la etapa de los ejercicios, pero la mayoría son los que se reúnen todas las semanas para aprender de las acciones y enseñanzas del guía.

Muchos de los discípulos entienden el significado de los cuentos y los hechos, y los utilizan para corregir su comportamiento externo e interno.

Sin embargo, muchos de los simples seguidores no parecen beneficiarse de los hechos y de las acciones, buscando en su lugar libros y enseñanzas que les den promesas concretas de progreso.

¿Por qué los discípulos sienten dolor cuando los simples seguidores no consiguen entender el significado de las historias y los sucesos? ¿Por qué, como muchos son amigos íntimos entre sí, querrían que no hubiera diferencias entre los discípulos y los simples seguidores?

Bahaudin replicó:

"La condición de discípulo se instituyó para quienes pueden aprender sin perseguir burdos objetivos. Los discípulos que se afligen porque sus compañeros no pueden aprender de la misma manera, se afligen porque creen que el afecto, el vínculo, debe producir capacidad. Sin embargo, la capacidad se merece o no se merece; el afecto se da y se toma.

En los grupos accidentales de personas que se reúnen para recibir una misma enseñanza, siempre se produce un corte cuando empieza a operarse una ampliación de la misma, al igual que el suero se separa de la leche en presencia del agente de agitación, que puede estar manifiesto u oculto, pero no por ello menos presente. La gente se cree que cuando se produce un movimiento brusco, le va a afectar a todos de la misma manera que al suero de la leche. Esto no es así, pero deberían entender que tanto la mantequilla como la leche desnatada tienen sus funciones, aunque en terrenos diferentes".[70]

Creo que usted tiene razón

"El Mulá Nasrudín fue nombrado juez. Durante el primer caso, el demandante expuso con toda persuasión que le hizo exclamar:

'¡Creo que usted tiene razón!'

El secretario del tribunal le rogó que demorara su decisión, pues el acusado no había depuesto aún.

[69] Shah, Idries; *Cuentos de los derviches*; Paidós, Barcelona, 1981, p. 139 ss.

[70] Shah, Idries; *La sabiduría de los idiotas*; ib., p. 36.

Nasrudín se sintió tan conmovido por la elocuencia del demandado que al terminar este su defensa, exclamó:

'¡Creo que usted tiene razón!'

El secretario no podía aceptarlo.

'Vuestra señoría, *ambos* no pueden tener razón'

'¡Creo que también usted tiene razón'!, dijo Nasrudín". [71]

Libros y burros

"Cualquiera puede ver que un burro cargado de libros sigue siendo un burro. Un ser humano cargado con los resultados no digeridos de un forcejeo con pensamientos y libros, sin embargo, aun pasa por sabio".[72]

7. El sufismo y la teología musulmana

El islam si'í incorpora en la teología dos niveles: el nivel de la revelación externa y el nivel de la revelación interna, es decir, que la revelación se puede dar de modo directo tanto por exoterismo como por esoterismo. La teología oficial si'i incorpora estas dos vertientes, mientras que en la rama sunní la esotérica se circunscribe a los sufíes, como un hecho casi lateral, lo que implica que para ellos solo es válida la revelación exotérica.

Esto conduce a dos posturas: hay quienes sostienen que el sufismo propiamente dicho procede directamente de la si'ah, como es el caso de un islamista de la talla de Corbin; frente a otra visión, tal vez más común, en que al sufismo se lo ve como una especie de movimiento colateral que tiene una forma si'í y otra sunní.

Lo que ocurre es que para los sunníes no hay una revelación interna, por eso se encuentran incómodos con los sufíes aunque los aceptan porque llevan una vida santa. En cambio en el si'ísmo los dos aspectos pertenecen a la revelación y, más aún, la revelación externa carece de sentido si no está la interna.

Esto se liga con una compleja teología de *Muhammad como el Hombre Universal*, que en los zuñes se proyecta incluso hasta en la divinización de Alí. Así, interpretada la revelación, los imanes vendrían a ser como emanaciones del Hombre Universal e incluso son más que los profetas, porque los profetas se limitan a transmitir la revelación, en tanto que los imanes son, al mismo tiempo, los amigos de Dios, los que viven la vida divina y la transmiten a través de las generaciones. El último imán (el número XII de acuerdo con el si'ísmo) es el que aparecerá al final de los tiempos, digamos que es el Mesías que los sunníes están esperando.

De modo que la teología musulmana si'í es sumamente compleja, muy distinta de la sunní: la sunní, en su fijación dogmática exotérica, en su fijación jurídica, etc., se parece mucho, en cuanto a su estructura, a la teología católica; en cambio, la si'í se parece a la teología ortodoxa oriental

8. El islamismo y su relación el cristianismo

Las relaciones teológicas (no las externas) entre el islam y el cristianismo, es un punto muy interesante y sumamente delicado. En principio, hay un punto en que la mutua comprensión parece destinada a estrellarse: el tema de la Trinidad. En el *Corán* está dicho expresamente

[71] Shah, Idries; *Las ocurrencias del increíble Mulá Nasrudín*; Paidós, Barcelona, 1986, p. 78.
[72] Shah, Idries; *Reflexiones*; Paidós, Barcelona, 1971, p. 70.

que es blasfemo decir que Dios tenga un hijo, y para esto parece que no hay salida. También allí se dice que los textos sagrados de judíos y cristianos son auténticamente textos revelados pero que han sido falsificados por las comunidades. De ahí que a judíos y cristianos los llamen *'akl al-kitáb*, "gente del libro", con lo que se está afirmando indirectamente que el mensaje evangélico en sí ha sido "mediatizado".

Pero al mismo tiempo, el *Corán* admite que Cristo es el Verbo Encarnado y el nacimiento virginal del seno de María; por lo tanto, admiten que Cristo es superior a Muhammad, pues es Verbo Encarnado y Muhammad un Profeta, un enviado. De modo que se presenta un campo altamente especulativo.

Un punto que quisiera tratar es el hecho de que en el *Corán* la Virgen está identificada con Miriam, la hermana de Aarón; está explícitamente dicho:

> Allah eligió tanto ángeles como personas para encomendarles tareas específicas. Entre los ángeles a Gabriel, a Miguel, a Israfil. De entre las personas, dio preferencia por encima de todos a Adam, a Nuh y a una familia a la que se le dedica un capítulo en el *Corán*: la de Imran. De esta familia era la Virgen María, a quien la mujer de Imran llamó Myriam[73], de quien descendió uno de los cinco profetas, Jesús. Por esta genealogía, la Virgen María vendría a ser la hermana de Arón.

Para explicar esto hay una explicación fácil a mano: Muhammad vivía en un medio en el que convivían por lo menos cuatro aspectos:

a. la religión tribal tradicional, que aunque las tribus se pelearan entre ellas, sea por razones religiosas o porque una vez al año se encontraban en torno de la Piedra Negra de la Meca, existía una aceptación de diversos dioses y diosas;
b. los judíos, con su *Torá*;
c. los cristianos monofisitas con su teoría de que Dios no había muerto pues Cristo no es más que una figura corpórea (Dios no puede morir);
d. los cristianos que mantenían la tradición de los Evangelios Apócrifos.

Frente a esta heterogeneidad, Muhammad que no sabía leer ni escribir tomó un poco de cada una y las mezcló, y así nació el *Corán*. Esto explicaría por qué puede decirse que los cristianos falsificaron los Evangelios, por qué la Virgen es la hermana de Aarón, etc. Este punto de vista parte del supuesto de que el *Corán* no es un libro revelado, pero es una explicación simplista. (Una referencia lateral: a Miriam se le atribuye en la tradición alquimista la invención del baño María, por lo que a Aarón se lo vincula con esta tradición; como se ve el tema puede plantearse en un nivel altamente especulativo, con lo que se observan, aunque no las tratemos, las implicancias de esas acronicidades).

En este acercamiento interpretativo entre el islam y el cristianismo, no está de más dedicar un párrafo al tema de la *Guerra Santa*. Guénon en su libro sobre los símbolos sagrados[74] dedica un capítulo a la Gran y a la Pequeña Guerra Santa. La Guerra Santa tiene su justificativo en el *Corán*, inclusive entre los cinco pilares del Islam está la limosna y parte de esa limosna se dedica a sostener la Guerra Santa.

En el propio *Corán* hay un pasaje muy notable: el hombre antes de nacer ha dado un sí al Creador. A cada uno se le pregunta antes de nacer: "¿Me reconoces como el Señor?" Entonces responde "sí" y nace; esto es, que contrae una obligación metafísica de entrada, por eso que tiene la obligación de escuchar la palabra de Dios y a través de los Profetas.

[73] La forma hebrea *Myriam* está atestiguada en el libro del *Éxodo*; de ella deriva el arameo *Maryam,* de la que a su vez tenemos las formas griega, latina y árabe.
[74] Guénon, René; *Símbolos fundamentales de la ciencia sagrada*; Eudeba, Buenos Aires, 1969.

Muhammad aparece como el último de los más de cinco mil profetas que Dios ha ido enviando a través de la historia a los diversos pueblos, para transmitir siempre la misma doctrina pero que los pueblos olvidan. De allí la necesidad de que vengan siempre nuevos profetas que renueven esa tradición primordial, que es única. El *Corán* vendría ser la última etapa de eso que está contenido eternamente, escrito por el cálamo divino.

Vista la cosa así, es la contumasia, la rebeldía de los pueblos la que produce transgresiones y desoye la revelación divina constantemente renovada; entonces los que la rechazan son culpables y la culpa requiere la pena correspondiente. Esa sería la justificación de la Guerra Santa.

Sin embargo, el tema va más allá: en uno de los *hadit* de Muhammad (no en el *Corán* sino en la tradición lateral) dice: "Venimos de la Pequeña Guerra Santa y vamos a la Gran Guerra Santa". La Gran Guerra Santa es el combate contra sí mismo. Esta es mucho más difícil que la otra, pues hay en el ser humano mismo una contumasia, una gran resistencia constante que lo lleva a rechazar la palabra divina.

9. La filosofía islámica

Me gustaría dedicar un párrafo final a la *filosofía islámica* haciendo una referencia a Corbin, un islamólogo, principalmente iranista, muy importante, al punto que alguien lo llamó el Guénon del islamismo. La diferencia está en que Guénon es de origen católico y Corbin protestante, lo que se nota en sus trabajos. Por otro lado, Guénon es sumamente claro y Corbin no tanto (a veces es bastante oscuro porque está muy influido por la filosofía moderna (fue uno de los primeros en introducir la filosofía de Heidegger en la filosofía francesa).

Precisamente a Corbin se debe una nueva visión de la filosofía islámica[75]. La idea corriente es que después de Averroes se agota la filosofía islámica, pero lo que Corbin viene a decir es que Averroes es casi insignificante para el islam oriental y que en Persia, esto es en la zona si'í, la filosofía se mantiene tan viva como lo estaba en los tiempos de Avicena. Esto vendría a significar que hay un pensamiento especulativo que se ha mantenido de forma continuada en la zona si'í mientras que se ha perdido en la sunní. Precisamente, como bien señala Corbin con razón, a raíz de que Occidente siempre ha mantenido un contacto más fluido con el islam sunní es que se ha divulgado esta versión sobre el agotamiento de la filosofía islámica. No obstante, de acuerdo con Corbin, no se puede tener una interpretación cabal del pensamiento especulativo islámico si no se tiene en cuenta lo que ocurre en el mundo persa.

Este tratamiento del islam en un curso sobre *Estudios orientales* encuentra su apoyo en una idea, bastante difundida, que lo considera como un puente entre nuestra cultura y la de los pueblos del Lejano Oriente (India, China, Tíbet, Japón), que son en los que primero pensamos los occidentales cuando hablamos del Oriente. A ellos nos dedicamos desde el próximo capítulo.

IV
EL LEJANO ORIENTE

[75] Corbin, Henry; *Histoire de la Philophophie Islamique*; Gallimard, París, 1964. (No hay traducción española).

1. Rasgos comunes del lejano oriente y su cotejo con Occidente

Este mundo que llamamos Lejano Oriente tiene algunos rasgos comunes, de los que participa también el islam pero de modo menos patente.

1.1. Uno es el ***cultivo de la paciencia***, a diferencia del hombre de Occidente que es básicamente impaciente, quiere resultados inmediatos, no concibe esperar ni mucho menos "eternidades". Hay dos acepciones de paciencia: la del que sufre con calma, obedientemente, y la del que tiene paciencia para hacer las cosas.

Cuando la referimos al Lejano Oriente, hablamos de la *paciencia como una visión cultural*; un buen ejemplo es la de una imagen China conocida, que también se la encuentra en la India: la vida es simplemente una ola en el mar de la existencia, como un accidente en el orden del ser. Una frase china lo dice textualmente: "Una modificación transitoria". Las olas van y vienen y no importa lo que pase porque el agua es siempre la misma. La vida tiene poca importancia, lo que no se logre hoy se logrará con alguna ola sucesiva en algún momento del tiempo. Esto se corresponde con la visión del tiempo, del destino, de Dios... Por eso decimos que la paciencia forma parte de su visión de la cultura; en cambio, la nuestra, la judeocristiana, incluso fomenta la impaciencia. Es cierto que el cultivo de la paciencia también se encuentra en el cristianismo oriental y en el monaquismo occidental, pero más como ejercicio que como concepción del mundo.

1.2. La otra característica que también se opone a nuestro pensamiento visceral de occidentales es que en el mundo oriental ***no existe la oposición naturaleza-cultura*** o ***naturaleza-historia***, sino que los ámbitos natural y cultural se ven como una continuidad y no como campos separados. Posiblemente esto tenga que ver con que el hombre occidental ve el mundo de la cultura como un mundo de símbolos y el mundo de la naturaleza como un mundo del dato bruto.

Aunque sea una digresión, en este punto quiero señalar que el hombre occidental del que hablamos no es el del medioevo, sino el que surge en el Renacimiento muy avanzado, desde el barroco para acá. Digamos que el tratado de Westfalia de 1648, que puso fin a la guerra de los 30 años, es una buena fecha, porque ahí la Cristiandad queda dividida definitivamente[76]. Westfalia es el primer intento de estructuración de políticas europeas sobre la base de equilibrios antagónicos, y en este sentido fueron la culminación del individualismo y del racionalismo renacentista frente al universalismo y unitarismo religioso del mundo medieval. En el orden territorial se fracturó el Imperio, se limitó la autoridad del

[76] *Paz de Westfalia* se refiere a los dos tratados de paz de Osnabrück y Münster, firmados el 15 de mayo y el 24 de octubre de 1648, respectivamente, este último en la Sala de la Paz del ayuntamiento de Münster, en la región histórica de Westfalia, con los cuales finalizó la guerra de los Treinta Años en Alemania y la guerra de los Ochenta Años entre España y los Países Bajos. En estos tratados participaron el emperador del Sacro Imperio Romano Germánico (Fernando III de Habsburgo), la Monarquía Hispánica, los reinos de Francia y Suecia, las Provincias Unidas de los Países Bajos y sus respectivos aliados entre los príncipes del Sacro Imperio Romano Germánico.

La Paz de Westfalia dio lugar al primer congreso diplomático moderno e inició un nuevo orden en Europa central basado en el concepto de soberanía nacional. Varios historiadores asignan una importancia capital a este acto, pues en Westfalia se estableció el principio de que la integridad territorial es el fundamento de la existencia de los estados, frente a la concepción feudal de que territorios y pueblos constituían un patrimonio hereditario. Por esta razón, marcó el nacimiento del Estado nación (*Wikipedia*)

emperador y se fijó el mapa religioso alemán según las posiciones alcanzadas por católicos y protestantes en 1624.

Retomando el análisis de la segunda característica (inexistencia de la oposición naturaleza-cultura, naturaleza-historia), para el hombre oriental dicha oposición no tendría sentido porque para él la naturaleza también es símbolo, tanto como el mundo de la cultura. Por eso no existe en su cosmovisión una diferenciación entre mundo sensible y mundo inteligible, de modo que en las culturas orientales tradicionales ni siquiera existen los términos ni la idea de una naturaleza independiente, aunque sí se reconocen diferenciaciones del "ser" naturaleza y del "ser" cultura.

Es prudente detenernos un párrafo más en esto para no dar una imagen falsa: decimos que naturaleza y cultura son símbolos, lo cual no quiere decir que necesariamente exista una conciencia de que lo son en todos los casos y en todas las circunstancias. Cuando un chino se come una liebre no piensa que se come un símbolo, sino que se come la liebre. Lo que sí se da es que luego, en una reflexión, surge la vivencia de que la liebre es una realidad que no se agota en la liebre misma sino que se prolonga en su fundamento, para decirlo de otro modo, la liebre es como un símbolo de ese fundamento. Si bien no podríamos llegar a decir que el que come la liebre tiene conciencia de ese fundamento, me parece ilustrativo citar un párrafo de las *Upanishad* que dice que los lobos aúllan porque agradecen la comida, pues es como si vivenciaran la comida como algo absolutamente sagrado (tanto para los animales como para los humanos).

Esto también está presente en otros textos, como en el *Cantar de los cantares* o en las *Odas nupciales* chinas: la gente se casaba pero había conciencia de que en ese acto había algo más que el puro casamiento. En el ritual anglicano, por ejemplo, se dice: "Con mi cuerpo te adoro".

1.3. El tercer rasgo es la ***no sentimentalidad***, que está asociada a una idea de reserva y discreción. La sentimentalidad lleva siempre al avasallamiento: en última instancia lo sentimental es una especie de proyección de la propia actitud frente al otro, es decir, cómo sentiría yo si estuviese en el lugar del otro; no es que se nieguen a hacer el bien, el consejo se da, se admite, se da la ayuda material y por supuesto la espiritual, pero no se la impone; y si el otro la rechaza, se respeta su decisión. En esto se ve una actitud muy distinta a la occidental.

El tema de la sentimentalidad merece un estudio más preciso, pero puedo dar algunas aproximaciones impresionísticas sobre el particular. Vamos a tratar de verlo en el campo de la literatura, la música y la plástica. Es un hecho notable que la novela tal como la concebimos desde el siglo XIX no haya existido nunca en una cultura oriental, ni la pintura como perspectiva (cuando quieren trabajar la perspectiva acuden a la escultura, al relieve), ni la música instrumental.

Hay un libro de Leuchter[77]en el que se dice algo muy interesante. Sostiene que lo que caracteriza al canto gregoriano es su objetividad y que la subjetividad se empieza a introducir con la música profana de los trovadores y, fundamentalmente, con el himno luterano. Este autor hace notar que el desarrollo de la música occidental va en el sentido de la armonía, es decir, sobre la línea de la melodía se va armando una trama más compleja de acordes. La armonía es desconocida, tanto en la Edad Media como en Oriente, que conocen estructuras tipo canon, como voces paralelas. Pero lo que en la música capta el ritmo cósmico es la melodía, por lo que la melodía vendría a ser el elemento intelectual mientras la armonía sería

[77]Leuchter, Edwin; *Ensayos sobre la evolución de la música instrumental*; Ricordi, Buenos Aires.

el elemento sentimental, es el elemento que da la coloratura, la profundidad del ánimo, la perspectiva en un cierto modo.

Esto se corresponde en literatura con el retrato, que es una creación nórdica. Hay novelas en Oriente, por supuesto, pero son del tipo precervantino, son relatos de sucesos que de ninguna manera contienen la penetración psicológica, que es la nota afectiva característica de la novela moderna. Lo más parecido a la novela en el sentido occidental, se da en la literatura japonesa, algo así como una miscelánea de reflexiones más o menos líricas, afectivas, o como en el formato de diarios. (Es un hecho curioso el fenómeno de la sensibilidad japonesa: por un lado son los más duros del Extremo Oriente y por el otro son los más sentimentales en nuestro sentido).

Digamos que la vida cotidiana no tiene en las culturas orientales la jerarquía que tiene para nosotros. Del mismo modo la sentimentalidad no inunda de esta manera tan amplia la intelectualidad, como se ve en el caso de la música.

Volviendo al tema de la música, el predominio de la armonía lleva una complicación de lo instrumental: nace la orquesta, que por su composición está conectada finalmente con lo tecnológico. Es decir, en Occidente la música tiene esa carga de sentimentalidad transmitida por el desarrollo de la armonía y eso tal vez lleva a un desarrollo de lo tecnológico, por lo que cabe preguntarse: ¿no será lo mismo en los demás órdenes?, ¿hasta qué punto el desarrollo de lo tecnológico guarda relación con la sentimentalidad? Estas (y otras semejantes) son cuestiones que quedan abiertas.

Dentro de la cultura occidental, el predominio de lo sentimental corresponde a los nórdicos y el predominio de lo intelectual a los del sur, los latinos, el mundo mediterráneo. En este sentido es bueno clarificar alguna confusión: el hombre del mediterráneo es un pasional, lo que es otra cosa, pues también hay pasiones intelectuales, mientras que los del norte (lo dicen los mismos nórdicos) son sentimentales, lo que está vinculado con el clima, no en sentido de una relación causa-efecto determinante, sino en una relación de concomitancia: los grandes bosques neblinosos, fríos, donde hay penumbra, los objetos no aparecen claramente recortados, frente a ese sol quirúrgico del Mediterráneo, donde los objetos aparecen nítidos y recortados. Esto se ve bien en la cultura griega, como lo señala Spengler, donde las cosas se recortan con un perfil individualizado, tanto en su forma física como en la forma anímica que la anima.

Y ese recorte quirúrgico de las figuras tiene su relación con lo intelectual: el concepto recorta, define; precisamente el racionalismo no es nórdico y sí lo es el romanticismo. Eso no les ha impedido a los nórdicos asimilar las culturas del sur y llegar a ser incluso mejores humanistas (basta en pensar en la gente de Carlomagno), pero sigue siendo algo externo para ellos: no hay que olvidar que la matemática es italiana y francesa; los del norte asimilaron esa intelectualidad y la desarrollaron en la forma del ingenio, son grandes ingenieros. Y otra vez aparece el problema: hasta qué punto la sentimentalidad está en relación con la tecnología, esto es, por qué esos pueblos que son los más sentimentales de Europa han desarrolla tanto la tecnología.

Esta contraposición del espíritu latino y el nórdico se ve en la poesía: creo que solo la poesía alemana o inglesa (no la holandesa o la sueca) han podido dar esos tremendos sondeos del alma, que los latinos no han podido brindar nunca; así como hay en la poesía de los latinos una especie de intelectualidad luminosa que difícilmente se la encuentre (y si se la encuentra está muy sumergida) en los poetas alemanes. Esto se ve bien en la poesía de Elliot, que es uno de los poetas más intelectuales, pero esa intelectualidad está envuelta en espesas brumas afectivas que la encubren.

1.4. Otro de los rasgos específicos comunes es el ***principio de analogía y concisión de las lenguas orientales*.** En relación con el hecho de que el lenguaje en Occidente es concepto recortado (tanto para el uso del sur intelectual como para el nórdico ingeniero), uno diría que las lenguas orientales *carecen de ese recorte conceptual*. Para decirlo brevemente, creo que en esas lenguas *opera el principio de la analogía*. También en Occidente domina en ciertos conceptos dicho principio, como en el concepto de iglesia. ¿Pero, por ejemplo, qué es "iglesia"? Es el lugar donde se hace el oficio religioso, es el conjunto de los dignatarios eclesiásticos, es el conjunto de todos los fieles vivientes, es el conjunto de todos los fieles vivientes y difuntos, es la Iglesia Universal fundada por Cristo, es el cuerpo místico, es todos los que (aunque no estén bautizados) pertenecen a la Iglesia por diversas razones y es, sobre todo para la mentalidad Ortodoxa o Rusa, el prototipo celeste del cual procede todo esto. Entonces, el concepto de "iglesia" es multívoco y cuando uno dice "iglesia" tiene que explicar a qué alude.

Lo mismo pasa con las lenguas orientales. Por ejemplo, la palabra sánscrita *cit* [chit] es la que aparece en la famosa tríada *sat-cit-ânanda*[78]. *Cit* es el pensamiento, pero ¿qué pensamiento? Es el pensamiento que tiene el individuo pero también es el pensamiento que tiene la realidad total que está detrás del individuo y también es un atributo de la realidad suprema. Entonces cuando uno habla del pensamiento esto significa una, dos o tres cosas según el contexto en que se encuentre, pero no como una significación arbitraria, sino que así como cada contexto se sitúa en cada nivel del ser, un mismo término puede usarse según el nivel del ser que le corresponde. Es decir, cuando se dice *cit* en sánscrito o en pâli para hablar del pensamiento de un individuo, también ahí está presente el pensamiento cósmico como trasfondo de ese pensamiento individual, por eso se puede hacer el paso de uno a otro.

Otro ejemplo, el ideograma chino de "corazón" y también en japonés. Dicho ideograma no alude al corazón como víscera sino al órgano central de toda la zona del plexo solar, pero también es el principio sutil, no el fisiológico sino otro de orden psíquico que está sosteniendo esa realidad fisiológica. Es decir, significaciones que corresponden a distintos niveles de realidad y esto es tan constante que un diccionario de una lengua oriental está formado por una enorme cantidad de acepciones que uno se pregunta cómo puede significar tantas cosas al mismo tiempo.

Podemos decir, entonces, que son lenguas que están compenetradas por un principio de analogía y toda la cultura está compenetrada por este principio. Y en relación con esto el concepto no puede ser fijado ni delimitado por una serie de rasgos que lo circunscriban, porque es un concepto abierto a los diversos niveles del ser.

Para el hombre de Occidente el concepto así recortado lo limita a un cierto orden de la realidad: es el precio que tiene que pagar por la exactitud, otra vez, tecnológica. Este hecho, que los conceptos estén recortados, le impide al hombre occidental entender que en Oriente esta palabra significa esto pero también esto otro. Lo mismo pasa con las etimologías: tal palabra tiene tal etimología pero también esta otra.

Esta polisemia del léxico no quiere decir simplemente que cada palabra significa varias cosas que están relacionadas, sino que en cada una de las significaciones están presentes todas las demás. El contexto favorece las acepciones, pero todas las demás están presentes en virtud de esa relación analógica; esto es diferente de la polisemia en una lengua

[78] *Saccidananda* [sachidananda]: término tomado del sánscrito y relacionado con el hinduismo. Compuesto de *sat* (ser) - *cit* [chit] (conciencia) – *ananda* (beatitud), que sirve de aproximación conceptual al inefable e indescriptible Brahman, para suscitar un apoyo intuitivo en el que busca la liberación. (AA.VV.; *Diccionario de la sabiduría oriental*; Paidós, Barcelona, 1993, p. 296 (traducción de Julio Balderrama).

como el español o el inglés, donde cada uno de los sentidos tiene independencia; la palabra *vela*, por ejemplo, significa varias cosas, pero cada una es independiente de las otras: si aludimos a la vela que ilumina, esta forma no guarda ninguna relación con la que hace referencia a la vela de un barco.

Y el otro aspecto de las lenguas orientales es *la concisión*: el lenguaje chino y japonés cotidiano dan ejemplo de esta concisión, las palabras no dicen nada más que aquello estrictamente necesario para que el lector, conociendo el contexto, se ubique en lo que se quiere decir. Hay una especie de *concentración profunda del lenguaje* que hace que la frase sea realmente apenas indicio para que el oyente reconstruya el sentido de lo que se quiere decir.

2. Ideas básicas de la cosmovisión oriental

Entre las ideas básicas comunes a toda la cosmovisión de Oriente, vamos a detenernos en tres de ellas entendiendo por tal las grandes culturas que se desarrollaron desde la India hasta el Japón; si bien dichas ideas son comunes a todas ellas, para cada caso puede señalarse una como predominante (esto se verá en detalle en el desarrollo de los próximos capítulos, hasta el final; si lo adelantamos solo es para poder seguir los contenidos que siguen):

a. la *India* está obsesionada por el *fundamento* (el Brahman);
b. el *budismo* por la *liberación* (el Jina –el vencedor o el héroe);
c. el *Extremo Oriente* por la *armonía del devenir* (el tao). Cuando decimos Extremo Oriente estamos poniendo el acento en China, ya que en esto Japón depende de la cultura china.

Al mismo tiempo hay otra idea común, pero que en este caso comparten dos de las culturas, la *búdica* y la *china* (dejando de lado el confucianismo): la *noción de vacío*. Es una hipótesis sostenible, desde nuestro punto de vista, que la importancia que tiene en el budismo esta idea de vacío es lo que ha facilitado que se insertara en el Extremo Oriente, donde es fundamental.

Con las consideraciones de este capítulo hemos tendido un puente para comenzar a hablar sobre la India.

V
LA CULTURA INDIA I

1. Observaciones introductorias

A modo inroductorio, un rodeo puede ayudar a ubicarnos en la historia y en la mente de esta compleja cultura, particularmente en el hinduismo (lo relacionado con el budismo se trata en los capítulos correspondientes). Consagradas principalmente a la declamación y a la explicación de los rituales religiosos, nada sería más desviante que considerar a las obras literarias tradicionales, en general, en el mismo orden que la producción de la literatura europea y sus derivadas.

Quien quiera disfrutar todos sus matices y sobreentendidos deberá forzosamente iniciarse en los fundamentos de la religión védica, en las concepciones básicas del hinduismo y en las peculiaridades de la organización social de la India.[79]

Probablemente hacia el III milenio a.C., en la península triangular que hoy ocupa la India, se establecieron los *drávidas*, empujados desde el noroeste hacia el sur por otros pueblos de posible origen negroide o melanesio. Los drávidas habían alcanzado cierto grado de civilización y de sus restos arqueológicos se infiere que guardaban algún grado de parentesco con los súmeros.

Durante el siglo IX a.C., un *pueblo ario de origen indoeuropeo* se desplazó desde el oeste del mar Caspio hacia los valles del Indo y del Ganges. Agricultores de cultura superior a la dravídica y dominadores de medios técnicos como el hierro, el caballo y el carro, no tardaron en conquistar a los primitivos habitantes, aunque el dominio completo de la península y de la isla de Ceilán, solo se completó a partir del s. VI a.C.

Estos arios vivían en clanes organizados en tribus, cada una de las cuales respondía a un jefe hereditario, eran portadores de un conjunto de textos sagrados, conocidos en conjunto como *Veda*, y socialmente se organizaban en castas infranqueables, a las que se pertenecía por nacimiento y estaban determinadas según la parte del cuerpo del Señor del que habían surgido en el origen creacional, acto en el que también se les fijaban las funciones que debían cumplir en la sociedad. Las castas eran cuatro:

- *brâhmana*: clase intelectual. A ella pertenecen sacerdotes, filósofos y letrados;
- *ksátriya*: la casta guerrera. A ella pertenecen soberanos, militares y políticos;
- *vaisyas*: casta de agricultores, comerciantes y artesanos;
- *sûdra*: casta de los operarios y servidores.

El estrato más bajo del sistema social es el de los *parias*, que está fuera del sistema de castas.

En el *Código de Manu*[80] se especificaba de qué partes del Señor habían surgido las castas y qué funciones específicas les correspondían:

> "A fin de hacer evolucionar a los mundos Él hizo salir de su boca al brâhman, de sus brazos al ksátriya, de sus muslos al vaisya y de sus pies al sûdra. (…)
> Para proteger a esta creación entera, el Ser de gran brillo asignó distintas actividades a los hombres conforme a si nacieron de su boca, de sus brazos, de sus muslos o de sus pies.
> A los brâhmanas les ordenó enseñar y estudiar, realizar sacrificios por ellos y por el prójimo, dar y recibir.
> A los ksátriyas, proteger al pueblo, sacrificar para sí, estudiar, no encariñarse demasiado con los objetos de los sentidos.
> A los vaisyas, vigilar a los animales, dar, sacrificar para sí, estudiar, comerciar, prestar con interés y cultivar la tierra.
> Pero no hay sino una ocupación que el Señor haya impuesto a los sudras: servir sin envidia a las otras tres castas".[81]

Este Señor que ha creado el mundo sacándolo de sí mismo recibió el nombre de Brahma y su culto dio origen al *brahmanismo*. Brahma formó una trinidad, la *trimurti*, junto a *Vishnu* y *Siva* [shiba]. Visnu es el dios conservador, mantiene y renueva constantemente la vida; espíritu bondadoso, que ha descendido ocho veces a la Tierra adoptando diversas formas o avatares. Siva es la fuerza que transforma y transfigura; representa al dios de la

[79] Lynch, E. (comp.); *Antología sánscrita*; CEDAL, Buenos Aires, 1970, p. 5 (selección de E. Lynch).
[80] Según los *Veda*, los Manu son los divinos legisladores originarios, que establecieron los ritos sacrificiales y las ceremonias religiosas en general.
[81] Ib., p. 72.

disolución y la destrucción; como destructor de la ignorancia es una divinidad salvadora; es un dios temible al que se lo adora para alejar toda acción maléfica (no aparece en los *Veda*, donde la divinidad equivalente es Rudra).

Aparte de esta trimurti, también se rendía culto a una cantidad numerosa de dioses que encarnaban a fuerzas de la naturaleza o a cualidades humanas.

El brahmanismo adoptó y difundió la creencia en la *transmigración de las almas*, según la cual después de la muerte toda alma se encarna en otro ser, humano o animal, según haya sido su *karma* (o conjunto de su conducta durante la vida), que en lo que respecta a las etapas de la existencia humana debe responder a estas prescripciones que fijan las propias *Leyes de Manu*:

> "Cuando un jefe de familia ve que su piel se arruga y su cabello encanece, cuando ve el nacimiento de sus nietos, entonces es tiempo de que marche al bosque (…) encomendando antes a los hijos que cuiden de su esposa o haciendo que esta lo acompañe".[82]
>
> Marchará al bosque para cumplir así con los tres (o los cuatro) estadios que toda vida debe transitar:
> 1. el primero es el de joven que recibe la educación tradicional;
> 2. el segundo, el más prolongado, el de jefe de familia, que culmina cuando aparecen los nietos que garantizan la continuidad del tronco familiar y tradicional;
> 3. llega entonces el tercer estadio, en que el jefe marcha al bosque, a vivir solo o con su esposa (en el caso del asceta casado): "La tranquila meditación y la preparación para la muerte eran el objetivo de esta etapa final de retiro, como en otras culturas los hombres se retiran con una pensión y una brillante despedida para mirar televisión o jugar el golf";
> 4. el cuarto estadio corresponde al del asceta completo, que se alcanza cuando el asceta casado, elevándose a una austeridad más enérgica, se retira solo al bosque o a la alta montaña, a vivir como mendigo y someterse a ejercicios rigurosos.[83]

Esta transmigración solo se detiene si durante la vida, atravesando las etapas prefijadas, se ha logrado la perfección; entonces el alma se libera definitivamente pues ha alcanzado el *nirvana.* Así lo dicen las *Upánishad:*

> "Existe un antídoto para estas tentaciones del Alma Elemental. Consiste en el estudio de las escrituras y en el cumplimiento del propio deber. Cumplir el deber según cada estadio de la vida (como estudiante, jefe de familia, meditante en el bosque), tal es la regla. Todas las demás reglas son como paja. Empero si no se tiene disciplina, no se logra mucho en el conocimiento del Alma o en la perfección de las acciones. La bondad se logra por la austeridad y por la bondad se granjea la mente. Por la mente se logra el Alma y, una vez lograda, ya no se vuelve a la tierra después de morir: una vez que el conductor del carruaje, el Alma universal, se libera de todo aquello que la retenía y ocupaba, entonces, alcanza la unión completa con el Alma cósmica".[84]

La teoría de las castas por nacimiento, se sostiene en esta idea de la transmigración, pues al nacer el sujeto lo hace desde el lugar merecido por su karma de la vida anterior, y debe permanecer en su casta durante toda la vida perfeccionándose para lograr reencarnarse en un sujeto de una casta superior, y así sucesivamente.

De manera recurrente y a veces circular, los siguientes tratamientos (*las lenguas de la India, estructura del canon hindú en sánscrito y el hinduismo*), explican estos contenidos y cuanto hemos comentado en esta introducción. Pasamos, entonces, al contenido de las sesiones presenciales, propiamente dichas.

2. Las lenguas de la India

[82] Parrinder, Geoffrey; *La sabiduría del bosque*. *Las Upánishad;* Lidiun, Buenos Aires, p. 13.
[83] Ib., p. 13.
[84] Ib., p.103.

Cuando hablamos de las lenguas de la India nos referimos básicamente a tres: al *sánscrito*, al *pâli* y a las *indoarias.* Para las culturas indias (incluso las indomusulmanas), el sánscrito y el pâli son equiparables a lo que representan, para las culturas europeas, el latín y el griego, por un lado, y el eslavón eclesiástico, por el otro.

La ubicación de cada una de las tres se entenderá mejor si hablamos de una periodización conjunta del grupo indio, en el que podemos reconocer los períodos que siguen y que empezamos por presentar con un esquema sintético para facilitar la explicación ampliada posterior:

Esquema sintético:

1. *Antiguo indio* (antes de s. X a VI-V a.C.).
1.1. Sánscrito védico.
1.2. Sánscrito del período brahmánico.
1.3. Sánscrito épico.
1.4. Sánscrito clásico.
2. Medio indio (s. VI-V a. C. a X- XII d.C.).
2.1. El pâli.
2.2. Los prácritos.
2.3. Los apabhramsa.
3. Neoindio o lenguas indoarias.
3.1. Grupo oriental o singalés.
3.2. Grupo occidental:
3.2.1. la marâthî;
3.2.2. la guijarâtî.
3.3. Grupo central:
3.2.1. nepalí;
3.3.2. bengalí;
3.3.3. dialectos panjabíes:
a. panjabí literario;
b. hindî:
- hindî "stricto sensu";
- urdû.

Pasamos ahora al *desarrollo del esquema*:

1. Antiguo indio (desde antes del s. X hasta el VI-V a.C. (?). Aquí encontramos:
1.1. *Sánscrito védico*[85].
El sánscrito de los *Veda* es al sánscrito clásico lo que el griego homérico es al griego clásico; así, mantiene la separabilidad de los preverbios y tiene un subjuntivo, luego desaparecido. Parece que en estos prefijos que llamamos preverbios, tenían cierto valor independiente del verbo.

La hipótesis es que esta forma lingüística corresponde, por la presencia de contaminaciones, al período en que la invasión indoeuropea desplazó hacia el sur a los

[85] Más adelante, en el apartado *Estructura del canon hindú escrito en sánscrito*, nos detenemos específicamente en las obras literarias que corresponden a cada período; acá solamente las nombramos de modo presentativo.

autóctonos drávidas; por ejemplo, las consonantes retroflexas[86] del sánscrito (inexistentes en el resto del indoeuropeo) serían de origen drávida.

Los drávidas son pueblos que posiblemente habitaron el norte de la India, fisonómicamente caracterizados por una nariz muy chata, ancha, de base aplastada, y tez oscura. Son hinduistas que por migración habitaron la parte norte de Ceilán, hoy Sri Lanka, y no se sabe si eran de origen indoeuropeo.

El sánscrito védico, como el griego antiguo era una lengua tonal y todos los *Veda*, para su entonación precisa, se han transmitido con los tonos marcados. El fundamental es el agudo que se transcribe así: ´ en los textos y también en las gramáticas y diccionarios, por ejemplo en la palabra *gur*ú. A veces la marcación de este acento confunde, porque no es un acento de intensidad como los conocidos en nuestras lenguas, sino un tono que no necesariamente coincide con el acento de intensidad del propio sánscrito clásico, que en el ejemplo sería ***gú****ru.*

Otro fenómeno fónico característico es el *sandhi*, que se produce dentro de la frase entre final e inicial de palabra (sinalefa, crasis, asimilaciones); están sujetos a reglas tradicionales y se reflejan en la escritura. Es como si dentro de las reglas fonéticas del español hispanoamericano la frase: "no ignoras que Elsa ha hablado con Pedro y su esposa", se escribiera por ejemplo: "noygnorah quelsablado compedroysweaposa".

1.2. *Sánscrito del período brahmánico.*

Es el sánscrito de los comentarios cíclicos a los *Veda*, cuyos ejemplos los encontramos fundamentalmente en prosas litúrgicas :

a. los *Bráhmanas*: exposiciones de los rituales compuestos por los sacerdotes védicos entre los siglos XI-IX a.C. Estos textos rituales son continuados por los siguientes:
b los *Árányakas* o "libros del bosque" y, sobre todo, por
c las *Upánishad o Vedanta* ("fin del Veda"), s. IV a.C (?), colección de enseñanzas espirituales de los maestros, trece de las cuales se consideran reveladas; las dos primeras de ellas (*Brhadaranyaka* y *Chandogya*).

1.3. *Sánscrito épico.*

Ha dado las obras más importantes de este período, fijadas entre XI-IX a.C. (?):

a. el *Mahâbhárata* o "El gran combate de los Bhâratas" (antepasado de los príncipes del norte de la India), poema cuya extensión es de 107.000 pares de versos, ocho veces mayor que la de la *Ilíada* y la *Odisea* juntas. Su libro VI es el famoso *Bhágâvad-gîtâ,* o "Cantar del Señor";
b. el *Ramâyana* o "Gestas de Rama", escrita por Valmiki, representa la transición al sánscrito clásico.

1.4. *Sánscrito clásico*.

Fijado por los gramáticos (destacadamente Pánini, siglos V-IV a.C. (?), como lengua religioso-literaria. En el teatro fue usado desde el IV a.C.

Desde los siglos III-IV d.C., y sobre todo entre los siglos VI y VIII, se suele emplear una forma del sánscrito clásico algo desviante, que se conoce como *sánscrito búdico*.

[86] Se denominan "retroflexas" las consonantes en cuya articulación la lengua realiza un movimiento hacia las encías, el paladar o el velo del paladar. Por ejemplo, si normalmente una *t* se articula con la punta de la lengua tocando los dientes, la retroflexa correspondiente se articula curvando ligeramente la punta de la lengua hacia atrás de modo que se apoye hacia las encías o el prepaladar.

En cuanto a las *varias escrituras indias*, de probable origen arameo, se destacan la antigua *brâhmi* (en que están escritos los edictos de Asoka [áshoka], por ejemplo) y su derivada, la *devanâgari* o *nâgari* ("la de la ciudad de los dioses"), única forma clásica que actualmente está en uso para el sánscrito y el indoario.

La nâgari, no tanto en sus formas mismas como en su estilo y en su sistema de signos, dio origen a las escrituras drávidas, tibetana y austroasiática (de Asia Sudoriental: singalesa, birmana, camboyana, siamesa, laosiana y javanesa).

De las diversas pronunciaciones del sánscrito y del pâli, regionalmente condicionadas, la del norte que tiene base hindî tal vez sea más próxima a la originaria que la del sur, que es de base drávida, y en todo caso es la más cómoda y la académicamente usual.

2. Medio indio (desde los siglos VI-V a.C. (?) al X-XII d.C.)

Cuando se fijó el sánscrito clásico, sin duda ya había dejado de ser una lengua usual y había sido reemplazado por dialectos locales, entre los cuales suelen diferenciarse:

a. los *prácritos* ("prá-ktra", prae-fectu, en el sentido de "primitivo, natural, no pulido"), frente a
b. los *sánscritos* ("sám-s-ktra", con-fectu, en el sentido de "perfeccionado, elaborado").

En este grupo *medio indio* encontramos las siguientes formas:

2.1. El *pâli* (*pâli-bhâsâ*, "dialecto de los textos").

Oficialmente llamado *mághadî*[87] y fijado hacia el siglo I a.C., es la lengua del canon búdico y de la literatura ulterior. Está más cerca del sánscrito que de los prácritos y no se puede saber de dónde procede: tal vez refleje un dialecto de la época del Buddha (VI-V a.C.), que puede ser el antiguo dialecto de Mágadha o el de Mâlva (específicamente, de Ujjáin).

El pâli parece ser una especie de koiné literaria con elementos de diversos prácritos; a veces se lo llama "antiguo prácrito", carece de escritura propia y sus textos se encuentran tanto en grafías indias como austroasiáticas.

2.2. Los *prácritos* (o "medio prácritos").

Solo se conocen como dialectos literarios. Por ejemplo:

a. la *mágadhî* (distinta de la citada arriba) de los edictos del rey budista Asoka (siglo III a.C.);
b. la *saurasenî*[88], correspondiente a Surasena [shurasena], región próxima de Delhi; uno de los usados en el teatro sánscrito para ciertos personajes, al estilo griego: mientras que el sánscrito lo emplean los personajes nobles, los otros hablan diversos dialectos prácritos, afortunadamente traducidos al sánscrito, lo que ha permitido conocerlos.

2.3. Los *apabhramsa* [apabhramsha].

Están registrados desde los siglos X-XI / XII d.C. Son dialectos literarios constituidos tal vez por el cruce entre los prácritos y los dialectos locales hablados, que representan la transición al período siguiente.

3. Neoindio o lenguas indoarias.

[87] El canon pâli fue compilado en Ceilán y no se sabe por qué la gente de la isla llamó mágadhi al dialecto de esos textos.

[88] Pronúnciese [shauraseni].

Se registran en su fase antigua, en simultaneidad con los apabhramsa (s. X-XI/XII d.C.). Podemos reconocer estos grupos:

3.1. *oriental o singalés*, correspondiente al SO de Ceilán;

3.2. *occidental*, constituido por:

3.2.1. la *marâthî* (del Mahârâstra) y

3.2.2. la *guijarâtî*, forma literaria desde el siglo XII;

3.3. *central*:

3.3.1. *nepalí* (nepalés),

3.3.2. *bengalí* (literario desde el s. X; hoy lengua oficial en Bangla Desh),

3.3.3. *dialectos panjabíes*:

a. *panjâbî* literario, desde la síntesis hindú-musulmana (siglo XV, Kâbîr y su discípulo Nának, fundador de los sikh) hasta su decadencia consumada con la ocupación inglesa de la India (fines del siglo XVIII). Este fenómeno producido en el norte de la India es un hecho absolutamente importante y fundamental para el desarrollo de la cultura humana, pues no solo se trata de una reunión de los elementos islámicos(persa, sobre todo) con el elemento indio, sino que de allí surgió la idea de la posibilidad de lograr una síntesis entre las diversas religiones, incluida la cristiana;

b. hindî en sus dos variantes:

i. el *hindî* "stricto sensu", llamada el "habla recta o establecida", en el sentido de "usual". El hindî se formó probablemente sobre la sauraseni y se registra escrita desde el siglo XII:

ii. el *urdû* o "de la horda" o "del bazar", también llamada a veces el "habla mixta", pues está fuertemente arabizada-persizada, incluso se escribe con el alfabeto árabe.

3.3.4. *dakni:* desde el siglo XV los musulmanes radicados en el centro-sur de la India desarrollaron un dialecto árabo-persizado, la *daknî* (o "sureña") que desde cerca del 1700 con foco en Delhi originó el *urdû*, promovido a lengua de cultura (hoy lengua oficial en Pakistán).

3. Situación lingüística moderna

Desde fines del siglo XVIII se elabora la *hindî moderna*, con fuerte reducción del elemento árabo-persa. Hoy, junto con el inglés, es lengua oficial de la India, además de las dieciséis lenguas regionales oficialmente reconocidas.

Para el grupo hindî-urdû los ingleses inventaron el nombre de *hindustânî* o "indostano", denominación que debe evitarse.

Las lenguas indoarias produjeron una profunda reestructuración gramatical, con total o casi total desaparición de la flexión nominal y fuerte reducción de la verbal a formas perifrásticas y/o verbonominales.

La relación de ellas con el sánscrito o los prácritos es análoga a la de las lenguas románicas con las diversas etapas del latín, y su elemento árabo-persa funciona como lo hizo el elemento árabe dentro del español, lo que se ve en los topónimos. Por ejemplo, el topónimo *Râjastân*, uno de los veintiocho estados que forman república de la India y que significa "país/tierra de Reyes", es un compuesto del sánscrito *râja-* ("rey") y el sufijo persa *–stân* ("país")

El hindî y, naturalmente, su variante el urdû, puede escribirse en alfabeto indio (nâgarî) o persa (básicamente árabe); en ambos casos con puntos diacríticos especiales para sonidos propios.

VI

LA CULTURA INDIA II
Estructura del canon hindú, en sánscrito

La tradición hindú cercana tiene dos fuentes: la *srúti*, o revelación (oída), y la *smrti* (o *smriti*), o tradición (recordada). Si esto lo cotejáramos con lo que ocurre en nuestra cultura occidental, la srúti equivale a nuestra revelación directa y la smrti a la tradición eclesiástica: todo lo que es desarrollo de la vida de la Iglesia incorporado como rito y como interpretación al texto de la revelación divina, y que tiene tanto valor de autoridad como la revelación misma. Esto es lo que pasa en la India dentro de la ortodoxia. Es importante señalar que muchos hindúes actuales (al igual a lo que ocurre dentro del cristianismo con el protestantismo) solo aceptan la srúti, la revelación, y rechazan la autoridad de la smrti, la tradición recordada.

Vamos a ver ambos campos, primero en un esquema sintético que nos ayude a seguir la lectura y luego en su desarrollo.

I. Esquema sintético del canon hindú, en sánscrito

1. La ***srúti***:

1.1. Los *Veda* [las cuatro *sámhitas* o "colecciones"]:
- 1.1.1. *Rig-veda.* [rix veda][89]
- 1.1.2. *Yájur-veda*.
- 1.1.3. *Sâma-veda*.
- 1.1.4. *Atharva-veda*.

1.2. Los *Brâhmana* ("libros sacerdotales"):
- 1.2.1. La interpretación ascética.
- 1.2.2. Los *sutra* o técnicas rituales:
  - a. Los *Srauta-sûtra* ("aforismos de la srúti").
  - b. Los *Grhya-sûtra* ("aforismos de los ritos domésticos").
  - c. Los *Silpa-sûtra* ("aforismos de las artes ornamentales").
  - d. Los *Dharma-sûtra* ("aforismos de la pureza ritual").

1.3. Los *Âranyaka* o "libros del bosque".

1.4. Las *Upánishad*.

2. La ***smrti*** *(o* ***smriti****)*:

2.1 Los *Vedânga* o "miembros del Veda" ("ciencias auxiliares del ritual"):
- 2.1.1. *Siksâ* [shiksha]: la fonética.
- 2.1.2. *Jyótisa* [iiótisha]: la astrología.
- 2.1.3. *Kalpa*: la preceptiva.
- 2.1.4. *Vyákarana*: la gramática.
- 2.1.5. *Nirukta*: la etimología.
- 2.1.6. *Chandas*: la métrica, la prosodia.

2.2. Los *Upaveda* o "Sub-veda" (artes mayores, de aplicación social):
- 2.2.1. *Âyur-veda*: la medicina.
- 2.2.2. *Dhánur-veda*: la arquería.
- 2.2.3. *Gândharva-veda*: la música.

[89] De acuerdo con el Alfabeto Fonético Internacional (AFI), la "x" corresponde al sonido de nuestra "j".

2.2.4. *Sthápatya-veda*: la arquitectura.
2.3. Los *Mânava-dharma-sâstra* o "Libro de las leyes de Manu".
2.4. Los *Itihâsa:*
2.4.1. El *Mahâbhárata.*
2.4.2. El *Bhágâvad-gîtâ* (incluido en el *Mahâbhárata*, libro VI).
2.4.3. El *Ramâyana*
2.5. Los *Purâna.*
2.6. Los *Tantras*.
2.7. Los *Dársana*:
2.7.1. *Nyâya*.
2.7.2. *Vaisesika*.
2.7.3. El *Sâmkhya*.
2.7.4. El *Yoga*.
2.7.5. El *Mîmânshâ*:
a. *Pûrva.*
b. *Uttara o Vedanta.*

II. Pasamos ahora al **esquema desarrollado del canon**

1. La srúti o textos "revelados".

Es el conjunto de textos integrado por los *Veda,* los *Brâhmana,* los *Ârányaka* y las *Upánishad.*

1.1. Los *Veda*:

> "Los primeros textos religiosos [conocidos] de la India son los *Veda*, porque las formas de escritura que aparecen en las ruinas del valle del Indo [que se supone anteriores a los *Veda*] no han sido descifradas aún".[90]

Las *sámhita* (o "colecciones") de los cuatro *Veda*, datan aproximadamente del año 1000 a.C.

> "La palabra *veda* significa "conocimiento"; el vocablo inglés *wit* [saber, tener noticia], por ejemplo, tiene esa misma raíz. Los himnos védicos son conocimiento divino, cantos entonados por los sacerdotes en honor de los dioses de los invasores arios. A pesar de tener pasajes incomprensibles, hay en ellos comienzos de especulación sobre la unidad del ser divino, los orígenes del universo y la vida después de la muerte. Los *Veda*, se ocupan sobre todo de los sacrificios y los rituales, con palabras sagradas que tienen un poder propio, y de la importancia del sacerdocio. Los textos, aprendidos de memoria y conservados con grandes proezas de retentiva, no fueron confiados a la escritura hasta después de muchos siglos. Este proceso hizo su uso muy repetititvo, enfatizando el poder de la palabra o fórmula mágica". [91]

Los tres primeros *Vedas* integran una especie de cuerpo y el cuarto, el Atharva-veda, queda un tanto relegado, a tal punto que muchas veces se habla de los "tres Vedas" porque se consideran más "puros"; incluso, el Atharva tiene también un valor práctico, en alguna forma vinculado con la magia[92].

[90] Parrinder, G.; op. cit.; p. 15.
[91] Ib., p. 15.
[92] "(…) de carácter en parte mágico y en parte especulativo. La tradición habla comúnmente de los "tres Vedas" o de "la triple ciencia", porque considera implícitamente al *Atharva* como ajeno a la alta dignidad que es atributo de los otros tres Vedas". (Renou, Louis; *El hinduismo*; op. cit.; p. 8).

Los Vedas están formados por *mantras* o himnos, que se clasifican según su función de esta manera:

1.1.1. *Rig-veda* o "Veda de las estrofas": son mantras celebratorios para uso del sacerdote, que preside las ofrendas y la invocación de los dioses. Su objeto es celebrar y la celebración se hace en voz alta. Los otros tres Veda siguientes, son manuales para el culto de los asistentes.

Himno a Agni

"Tú eres la gran antorcha del rito; sin ti los Inmortales no se alegran. ¡Ven sobre un mismo carro junto con todos los dioses, ocupa tu lugar aquí, Agni, como primer celebrante!
Tú eres el dios rápido a quien los hombres consagrados a la oblación suplican sin cesar para que seas su mensajero. Días felices aguardan a aquel sobre cuya lluvia de flores te has sentado con los dioses, oh Agni!
Tres veces al día las riquezas se manifiestan en ti para el mortal que te adora. ¡Sacrificio aquí a los dioses, como lo hizo Manu[93], oh Agni! Sé nuestro mensajero, el que nos protege de la maledicencia. Agni reina sobre el gran rito. Agni reina sobre toda la oblación preparada. Porque los Vasu[94] admiten su iniciativa, por eso los dioses lo han instituido como su portador de ofrendas.
¡Conduce, Agni, a los dioses al festín oblativo, que se alegren aquí, con Indra como su primogénito! ¡Lleva este sacrificio a los dioses del cielo! ¡Protegednos siempre, dioses, con vuestras bendiciones!"[95]

1.1.2. *Yájur-veda* o "Veda de las fórmulas": son mantras sacrificiales musitados, conexos con la función regia. Representan el aspecto fónico del sacrificio.

Si el rito es celebratorio se emplean los Rig y si es sacrificial los Yájur. La conexión con la función regia no se debe a que los recite el rey en lugar del sacerdote, sino porque estos sacrificios eran el culto público donde toda la sociedad se involucraba, específicamente en los rituales de consagración del rey, como por ejemplo en el *Ashvamedha* o "el sacrificio" (medha) "del caballo blanco" (ashva), cuyo objeto era demostrar la hegemonía del soberano y mantener el orden social constituido.

Himno al rey de los dioses, creador del mundo

"El señor soberano, es el señor de todos los mundos.
Más rápido que el pensamiento es único y eterno; ninguno de los otros dioses es capaz de concebirlo porque él los ha precedido en la creación. Más ligero que el viento mismo, aventaja a todos los seres. Su voluntad basta para poner en movimiento el universo entero, y aún se extiende más allá de los límites del mundo. Los que no conocen al señor de los dioses son ciegos que marchan en la oscuridad. Los que conocen los preceptos del señor de los dioses y fingen ignorarlos, son doblemente culpables.
Mi cuerpo que no es más que vil materia, se deshará al soplo del viento, pero mi alma será salvada por Brahma, que ha visto mis actos todos y todas mis intenciones. ¡Oh, Brahma, muéstranos el camino de la felicidad eterna! A nosotros que hemos cometido faltas innumerables, lávanos de nuestras impurezas para que seamos dignos de residir en tu imperio.
En esta copa veo la verdad, que oculta el soma del sacrificio, No es el soma lo que yo codicio, es la verdad que está en el fondo.

[93] El predecesor de la humanidad.
[94] En este contexto, "los dioses".
[95] Lynch, (comp.); *Antología sánscrita*, op. cit. p, 8.

¡Brahma, sol brillante, dígnate oír mis votos!" [96]

1.1.3. *Sâma-veda* o "Veda de las melodías": son mantras cantados, conexos con la estirpe (los antepasados). En un pasaje de su libro *Filosofías de la India*[97], Heinrich Zimmer hace notar que el sâman es el uso de la voz con fines de propiciación; por ejemplo, "buen día", "adiós" son sâman. Como son cantados, interviene directamente la música; es decir, mientras que la recitación de los Rig es una especie de melopea recitada, el sâman está directamente vinculado con la música, corresponde a los ritmos fónicos. Posiblemente por eso y porque es una antigua tradición que se lo vincule con lo pasado, el *Sâma-veda* está en conexión con los antepasados. Por lo tanto, y esto es una conjetura nada más, está en conexión con la estirpe y con el culto doméstico, cultos que mantienen a los antepasados en su vida trascendente.

1.1.4. *Atharva-veda*: son mantras encantatorios, conexos con las artes mágicas. Atharva, que es una palabra de etimología bastante dudosa, es el nombre del primer sacerdote que realizó los oficios.

Atharva-veda es específicamente la magia, aun en el sentido de teúrgia, pero llegando incluso a sus aspectos inferiores, no a la hechicería pero sí a un campo bastante próximo, como por ejemplo los ritos de amor.

Himno a la noche

"¡Oh, Noche, el espacio terrestre ha sido llenado por ti, siguiendo las ordenanzas del Padre! Te extiendes a lo alto hasta los aposentos del cielo. He aquí que ruedan las tinieblas centelleantes.
Ella, cuya orilla no se percibe, ni lo que separa, en su seno cobra reposo todo lo que se mueve.
¡Ojalá pudiéramos sin peligro alcanzar la otra orilla, oh vasta noche tenebrosa, alcanzar tu otra orilla, oh bondadosa!
Tus vigías, observadores de hombres, oh Noche, son noventa y nueve, son ochenta y ocho, son setenta y siete.
Y sesenta y seis, oh rica, y cincuenta y cinco, oh propicia, y cuarenta y cuatro y treinta y tres, oh nutricia.
Son veintidós, oh Noche, son once por lo menos. ¡Con ellos, como guardianes, protégenos hoy, hija del Cielo!
¡Que ningún demonio divulgador del mal tenga poder sobre nosotros, ningún malvado hablador tenga poder sobre nosotros, ningún ladrón tenga hoy poder sobre nuestro ganado, ningún lobo sobre nuestras ovejas!
¡Oh hermosa, ningún bandido sobre nuestros caballos, ni brujas sobre nuestros hombres! ¡Que por los más lejanos caminos huya el ladrón, el malhechor!
¡Que a lo lejos la soga provista de dientes, a lo lejos el malhechor desaparezcan! ¡Oh Noche, vuelve ciega y acéfala a la serpiente que se ahoga en su exhalación!
¡Destruye las mandíbulas del lobo, aherroja al ladrón!
¡Vivimos en ti, oh Noche, queremos dormir, vigila!
¡Brinda tu protección a nuestro ganado, a nuestros caballos, a nuestros hombres!"[98]

Cada uno de estos tres últimos Veda (Yâjur, Sâma, Atharva) tiene su sacerdote específico y junto a ellos actúa el brahmán que dirige la actividad de los otros recitando en silencio.

Cada uno de los cuatro Vedas, que pertenecen a la sruti, está en relación con uno de los *Upaveda,* que integran la *smrti* (tema que ampliaremos un poco más adelante):

[96] Frilley, George; *India sagrada*; Ediciones Abraxas, Barcelona, 1999, p. 90.
[97] Zimmer, Heinrich; *Filosofías de la India;* Eudeba. Buenos Aires, 1965.
[98] *Antología sánscrita*, op. cit., p. 14.

a. el *Rig-veda*, específicamente sacerdotal, se vincula con los *Ayur-veda* (2.2.1.), que trata sobre la "medicina tradicional";
b. el *Yájur-veda,* de función regia, con los *Dhánur-veda* (2.2.2.), es el arte de la arquería o de las armas en general;
c. el *Sâma-veda* contiene los mantras cantados y con los *Gândharva-veda* (2.2.3.) representan el arte de la música (*gândharva* son los músicos de los planetas celestiales superiores, una especie de genios celestes que se encargan de entretener a los dioses con su canto);
d. el *Atharva-veda*, los ritos mágicos, que junto a los *Sthâpatya-veda* (2.2.4.), representan el arte de la arquitectura y más en general todas las artes mecánicas. Estos se vinculan con los Atharva porque un rito mágico conlleva un tipo de actividad por la cual ciertas fuerzas naturales se ponen en contacto para contribuir al bienestar humano; vistas desde una perspectiva tan amplia, todas las artes son ritos mágicos.

> "Los cuatro sacerdotes védicos, rodeados de asistentes, tenían la función de ejecutar minuciosamente y sin fallo alguno el ritual, que comenzaba con la ceremonia de encender los tres fuegos sobre el altar que simbolizaba la ofrenda al cosmos y se concluía con un sacrificio. (…) dentro de la cual [de toda una serie de ofrendas vegetales y animales] el sacrificio de un jugo embriagante sacado de una planta llamada soma, es uno de los rituales más importantes. Al lado de los ritos que exigían la presencia de sacerdotes especializados, el jefe de familia utilizaba el altar doméstico para los ofrendas estacionales, mensuales, votivas, expiatorias o propiciatorias".[99]

1.2. Los *Brâhmana* o "libros sacerdotales", compuestos entre los años 1000 y 800 a.C. Comprenden y contienen:

1.2.1. *La interpretación ascética*.

> Los *Veda* fueron seguidos por los *Bráhmanas,* "larguísimos textos destinados a los brahmanes (sacerdotes), muy tediosos para el lector moderno".[100]

> "Contienen la más antigua dogmática de los brahmanes, con una explicación general y fundamento de los usos del culto. Encierran las más antiguas consideraciones acerca del origen, valor y utilidad del sacrificio en sus diferentes partes, las más primitivas consideraciones filosóficas en prosa y las primeras leyendas, a menudo muy valiosas". [101]

1.2.2. *Los sutras* o técnicas rituales. Representan la exégesis simbólica de los Veda, ya corresponda al sacrificio interior (la interpretación ascética) como al exterior (técnicas rituales). Formalmente son *sutras,* palabra que significa específicamente "hilo", aunque a veces se los vincula con la idea de "texto" entendido como "tejido", pero en sánscrito "texto" se designa específicamente con la palabra *tantra*, que significa "trama".

Los *sutras* son textos sumamente concisos en verso (en realidad *aforismos* si uno tuviera que relacionarlo con un género literario familiar), que raramente sobrepasan un *sloka* [shlóka] o dos. Estos dísticos tienen un ritmo que se parece mucho al de los alejandrinos y más todavía al romance de dieciséis sílabas.

---

[99] Eliade, K,- Couliano I. P.; *Diccionario de las religiones*; Paidós, Barcelona, 1992, p. 168.
[100] Parrinder, G; op. cit., 15.
[101] "Bráhmanas", en *Enciclopedia universal ilustrada;* Espasa-Calpe, Madrid-Barcelona, vs. ed.

Precisamente por ser tan concisos son prácticamente ininteligibles si no llevan comentarios, incluso para los propios hindúes, y funcionan como ayuda mnemónicas precisamente por su concisión.

Los sutras se agrupan en las cuatro categorías siguientes:

- Los *Srauta-sûtra* ("aforismos de la Sruti"): técnica del sacrificio (grandes ritos).Por ejemplo:

"Si se inmola a este animal, el macho cabrío, es porque este animal tiene el aspecto exterior de todos los animales. El macho cabrío no tiene cuernos, es barbudo, es el aspecto exterior del hombre, ya que el hombre no tiene cuernos, es barbudo. No tiene cuernos y con una crin tiene el aspecto exterior del caballo, pues el caballo no tiene cuernos con una crin. Tiene ocho pezuñas, es el aspecto exterior del buey, porque el buey tiene ocho pezuñas. Tiene las pezuñas como las del carnero, es el aspecto exterior del carnero. Y como es un macho cabrío tiene el aspecto exterior del macho cabrío. Entonces, cuando se lo inmola, todos los animales se encuentran inmolados en él".[102]

- Los *Grhya-sûtra* ("aforismos de los ritos domésticos"). Por ejemplo:

"El sacerdote ciñe a la mujer del que hace sacrificio con una correa, pues es con una correa que se unce al animal de tiro. Impura es la parte de la mujer que está abajo del ombligo: es por allí que ella se debe presentar a la manteca ritual. Él la cubre entonces con una correa, y es solo con la parte superior del cuerpo, la que es pura, que presenta a la manteca ritual. He ahí por qué ciñe a la esposa".[103]

- Los *Silpa-sûtra* ("aforismos de las artes ornamentales": topografía, paramentos, arquitectura del santuario y altar). Por ejemplo:

"El laúd o cuerpo humano está hecho a imitación del laúd divino: como este tiene una cabeza, aquel tiene una cabeza; aquel tiene una caja de resonancia como este tiene una lengua; aquel tiene un timbre, como este tiene dedos; aquel tiene cuerdas, como este tiene vocales; aquel tiene tonos, como este tiene consonantes oclusivas; aquel tiene trastes, como este tiene sonidos y orificios; aquel tiene sonidos y orificios, como este está cubierto de una piel velluda; aquel está cubierto de una piel velluda, porque antiguamente se cubría el laúd con una piel velluda. Al que conoce el laúd divino se lo escucha cuando habla, su celeridad alcanza a toda la tierra, y dondequiera que se hable una lengua así, se la reconoce". [104]

- Los *Dharma-sûtra* ("aforismos de la norma de pureza ritual"). Por ejemplo:

"El sacrificio es el hombre. El sacrificio es el hombre porque el hombre lo ofrece y, cuando lo ofrece, lo hace a la medida exacta del hombre: es por eso que el sacrificio es el hombre." [105]

1.3. *Los Âranyaka* o *"libros del bosque"*.

"En los bosques y sitios retirados de la India, muchos varones y mujeres dedicados a meditar han reflexionado sobre la verdad en procura de la unión con el Ser universal. (…) En el primer milenio antes de Cristo hubo un gran florecimiento de esas indagaciones, que habían comenzado mucho antes y han continuado hasta la fecha (…)

La palabra "bosque" se utilizaba en un amplio sentido general: cualquier parcela sin cultivar podía recibir esa denominación, aun cuando no tuviera una arboleda espesa. Algunos ascetas llegaban a

[102] *Antología sánscrita*; op. cit., p. 20.
[103] Ib. p. 22. (Aclaración: el estudio de los Veda es uno de los dieciséis ritos sacramentales ("samskâra") del hinduismo, cuyo estudio se deberá profundizar durante toda la vida. Este rito, puntualmente, comienza con la *ofrenda de la manteca* purificada en el fuego y a continuación el gurú procede a enseñar el Veda).
[104] Ib. p. 23.
[105] Ib. p. 19.

> internarse en las profundidades de la selva o trepar montañas inaccesibles. En esos lugares sufrían padecimientos (…) y asimismo se suponía que en esos bosques profundos moraban fuerzas peligrosas, dioses y demonios.

> Otros sabios vivían cerca de pueblos y ciudades, donde el ideal era meditar bajo un árbol, junto a un río, solo o asistido por la esposa o los discípulos, "con un poblado próximo como apoyo", como reza un texto budista (…) Simplemente buscaban la sabiduría".
> Reiterando un párrafo de las *Leyes de Manu* transcripto en el capítulo anterior

> "Cuando un jefe de familia ve que su piel se arruga y su cabello encanece, cuando ve el nacimiento de sus nietos, entonces es tiempo de que marche al bosque… encomendando antes a los hijos que cuiden de su esposa o haciendo que esta lo acompañe".[106]

Como ya se ha visto, la exégesis simbólica de los *Brâhmanas* nos muestran dos formas extremas: una, que remite a la liberación ascética o interior, y la otra al sacrificio exterior, esto es, los rituales.

En realidad, los *Vedas* en su primera lectura refieren al sacrificio exterior o rituales que se realizan del cuerpo hacia afuera, digamos algo así como el culto público, incluidos los ritos domésticos. Pero la tradición insiste, particularmente desde los *Aránya*kas, en que más importante que el sacrifico exterior es el interior, en la medida en que el interior puede involucrar al exterior, aunque este no se realice. Lo "del bosque" porque pertenece a todo lo que serían los textos canónicos, sobre el curso de vida del Brahman, es decir, del *djiva* [dyiva], "dos veces nacido", llamados así porque los miembros de las castas superiores tienen un ritual al cual se somete a los niños al nacer para incorporarlos a dicha casta superior, lo que viene a ser un segundo nacimiento.[107]

Los djiva siguen una especie de ritual de vida: primero está el período de aprendiz o discípulo; segundo el período de padre de familia, que se relaciona con su rol social; y tercero es el período de asceta, cuando se retira al bosque, que es cuando comienza a realizar el sacrificio interior. Este retiro al bosque puede hacerlo solo, o con su mujer una vez que ha cumplido su función de padre de familia, que es esencial en la medida en que, como en todas las tradiciones, el soltero no tiene un lugar a menos que sea una persona consagrada, que responda a una vocación temprana, como entre los judíos, algunos cabalistas que renunciaban a su vida de hogar.[108]

1.4. Las 108 *Upánishad.* Etimológicamente: *shad* ("sentarse"), *upa* ("debajo de") y *ni* ("doctrinas").

> "Todo ello vendría a significar algo así como "sentarse a los pies de un maestro para recibir una doctrina".

[106] Parrinder, G.; op. cit, pp. 11-13.
[107] "Los varones de las tres primeras castas son *kdjivas,* "nacidos dos veces" por haber recibido la iniciación y tienen la posibilidad de recorrer los cuatro estadios de la existencia del hombre hindú, aunque normalmente se detienen en el segundo estadio: estudio, jefe de familia, retiro en el bosque, renuncia al mundo." (Eliade-Couliano, op, cit., p. 171).
[108] Otros autores, por ejemplo Parrinder, mencionan un cuarto período, el del asceta completo, que acá va implícitamente subsumido en la tercera etapa, la del asceta que se retira al bosque.

"Cuando leemos en los Evangelios que "Jesús subió a una montaña y una vez instalado sus discípulos se le unieron, podemos imaginarlos sentados a los pies de su Maestro, con lo que el Sermón de la Montaña [formalmente] podría considerarse en su conjunto un *Upánishad*".[109]

Se trata de enseñanzas espirituales de los maestros, la verdadera fuente de gran parte de la filosofía del hinduismo.

"Las *Upánishad* son los primeros tratados hindúes, fuera de los himnos aislados o breves pasajes, que tratan temas filosóficos".[110]

"Existen 13 *Upánishad* que se consideran *srutis* (reveladas), las primeras de las cuales –la *Brhadaranyaka* (Upánishad del bosque negro) y la *Chandogya*- fueron compuestas entre el 700 y el 500 a.C. En las Upánishad el sacrificio védico "exterior" aparece completamente devaluado: es una "acción" (*karma*), y toda acción, incluso ritual, da sus "frutos" de orden negativo, puesto que los mismos contribuyen a hundir al ser humano en los ciclos de la metensomatosis (*samsara*). Como en el platonismo, la metensomatosis está concebida como un proceso enteramente malo, fruto de la ignorancia (*avydia*). El elemento liberador reside, por el contrario en la gnosis, la cual es capaz de desenredar el ovillo enredado de nuestras vidas. (…) La concepción del mundo de la Upánishad aparece, según todas las apariencias, en los textos gnósticos de los primeros siglos de la era cristiana".[111]

De la lectura de las *Upánishad* se desprende que estamos ante una importante cantidad de sabios-filósofos a la altura de los más encumbrados de la cultura occidental, que nos es familiar.

"En las *Upánishad* se nombra a numerosos sabios y sus discípulos, pero el lugar de honor está reservado a Yajñavalkya. Este ocupa la mayor parte del primero y más antiguo de las grandes *Upanishad* del bosque, por lo cual debería reconocérselo como uno de los más grandes filósofos de todos los tiempos, cuando menos un Sócrates o un Platón hindú. (…)
A pesar de ser su opositor, Uddalaka aprendió al mismo tiempo de los príncipes el secreto de la transmigración, transmitiéndole luego a su hijo Shvetaketu la gran doctrina monástica en nueve parábolas. (…)
Angiras fue otro de los sabios que recibieron la sabiduría inferior del ritual y la sabiduría superior del Ser imperecedero. Hallamos además al sabio Pippalada, que respondió las preguntas de seis estudiantes sobre el Ser universal".[112]

Recapitulando:

"Las *Upánishad* son intuiciones antes que dogmas o, incluso, que construcciones lógicas. Hay muchos análisis y enumeraciones de los muchos aspectos del mundo y el cuerpo humano, pero las aseveraciones definitivas: "eso es el Alma" o "el Ser", provienen de una fe intuitiva en que ésa es la esencia última de las cosas.
La sabiduría del bosque y de la aldea es un trabajo de entendimiento y de intuición. Está destinado a que se lo evalúe y medite. Esta es la verdad, afirma, y esto conduce a la sabiduría, pero resulta más críptico que obvio. No son fáciles de leer ni por su estilo ni por su contenido Se trata de un conocimiento interior que no ha de abrirse a quienes no sean estudiantes serios o tengan una alta espiritualidad: son perlas que no han de arrojarse a los cerdos".[113]

Un par de ejemplos:

[109] Mascaró, J; "Introducción", en *Upánishad*; edición bilingüe de José Manuel Abeleira, Penguin Clásicos.
[110] Edgerton, F.; *The Beginnings of Indian Philosophy;* 1955, p. 28.
[111] Eliade-Couliano; op. cit.; p. 169.
[112] Parrinder, G.; op. cit., p. 31.
[113] Ib., p. 31.

Brihad- arányaka Upanishad 4, 3, 1-6

"En otra ocasión Yajñavalkya visitó al rey Jánaka, pero pensó para sus adentros: "No voy a hablarle." Más tarde, cuando se hubo ofrecido un sacrificio, el sabio ofreció al rey que expresara un deseo, y este, entonces, formuló las siguientes preguntas. El rey dijo: "¿Cuál es la luz del hombre?" Yajñavalkya respondió: "El sol, porque a su luz el hombre puede sentarse, trabajar y volver a su casa." El rey preguntó: "Pero cuando el sol se ha puesto, ¿cuál es la luz del hombre?" Yajñavalkya respondió: "La luna, porque a su luz él puede sentarse, trabajar y volver a su casa." Pero cuando el sol y la luna se han puesto, ¿cuál es la luz del hombre?" "El fuego, porque a su luz, él puede sentarse, moverse, trabajar y volver a su casa." "Pero cuando el sol y la luna se han puesto y el fuego se ha extinguido, ¿cuál es la luz del hombre?" "La palabra, porque a su luz puede sentarse, moverse, trabajar y volver a su casa." "Pero cuando el sol y la luna se han puesto, el fuego se ha extinguido y la palabra silenciado, ¿cuál es la luz del hombre?" El Alma es su luz. Porque a la luz del Alma, uno se sienta, se mueve, trabaja y vuelve a su casa".[114]

Brihad-arányaka Upanishad 4, 3, 7-9

"El rey Jánaka preguntó: "¿Qué es el alma?" Yajñavalkya respondió: "Es ese espíritu entre los sentidos que consiste en inteligencia y es Luz Interior, que reside en el corazón. Vive en dos mundos; parece pensar y parece moverse. Cuando duerme trasciende este mundo. Cuando este Espíritu nace en un cuerpo está encadenado con las cosas malas, pero cuando, con la muerte, se va, deja el mal atrás. Hay dos estados del espíritu, el de este mundo y el otro. Empero hay un estado intermedio, que es el sueño[115]. En este estado uno ve aquellos dos: este mundo y el otro".

Pasamos ahora al otro campo: la **smrt**i (o **smriti**).

2. La **smrti** o la **tradición oral** (la "memoria"). Integran el canon de este campo:

2.1. Los *Vedânga* o "miembros del Veda": son "ciencias auxiliares" del ritual. Se diferencian de los cuatro sutras de los *Brâhmanas* porque aquellos sutras son "técnicas" de procedimiento, en tanto que los Vedânga son "ciencias auxiliares" del Veda (ver en este capítulo, punto 1.2.). Algunos son exégesis de los Vedas y otros se centran en cuestiones jurídicas y rituales. Comprenden:

2.1.1. la *Siksâ-sutra* [shiksha]: la fonética,
2.1.2. la *Jyótisa-sutra* [iiótisha]: la astronomía,
2.1.3. el *Kalpa-sutra*: la preceptiva del ritual,
2.1.4. el *Yyákarana-sutra*: la gramática.
2.1.5. el *Nirukta-sutra*: la etimología,
2.1.6. el *Chanda-sutra*: la métrica, la prosodia.

2.2. Los *Upaveda* o "Sub-vedas". Son las artes mayores, de aplicación social. Abarcan:

2.2.1. el *Âyur-veda*: la medicina,[116]
2.2.2. el *Dhánur-veda*: la arquería,
2.2.3. el *Gândharva-veda*: la música,
2.2.4. el *Sthápatya-veda*: la arquitectura.

2.3. Los *Mânava-dharma-sâstra* o "Libro de las leyes de Manu", código que rige la

[114] *Upánishads*; ver nota 109.
[115] Acá sueño alude al sueño del hombre que, estando dormido, sueña algo.
[116] Eliade-Couliano, op. cit. p. 283: "Arte de la curación en India [aún la actual], basado en el equilibrio de tres humores: viento (*vata*), bilis (*pitta*) y flema (*kapha*). De acuerdo con sus proporciones esos humores determinan la constitución de un organismo. En función de dicha constitución, el curador administra alimentos, plantas, purgas y rituales tradicionales recomendados por textos del primer milenio de nuestra era".

institución de las castas.[117]

2.4. Los *Itihâsa* (= "así en verdad fue"). No pertenecen propiamente a los Purâna pero habitualmente se los incorpora dentro de ellos. Abarcan tres epopeyas:

2.4.1. *Mahâbhárata* o "El gran combate de los Bháratas" (todos ellos descendientes de Bhárata, el antepasado de los príncipes del norte de la India). Como señaláramos, es un poema épico cuya extensión es de 107.000 *slokas*, ocho veces mayor que la *Ilíada* y la *Odisea* juntas, compuesto entre los s. V a.C y IV d.C., en que toma la forma que le conocemos.

Narra el terrible combate entablado entre los cinco hermanos Pandavas y sus primos, los cien Kauravas, por el reino de Bhárata. Hay indicios de la realidad histórica de esta lucha, ya que en los Vedas se mencionan algunos personajes del poema que intervinieron en una guerra feroz entre tribus de toda la India septentrional, en el segundo milenio a.C.

Krisna [krishna], un avatar del dios Visnu, interviene en la lucha y se pone del lado de los Pandavas, entre los que se destaca Arjuna, que va a adquirir un destino literario y filosófico histórico: será el destinatario de una lección considerada como uno de los textos religiosos y filosóficos mayores de la humanidad: *Bhágavad Gîtâ* ("Canto del Señor" o "Canto del bienaventurado", entre otras traducciones).

La lucha dura dieciocho días y termina con el triunfo de los pandavas. A lo largo de siglos, a este tema central se le han adicionado fábulas, leyendas, composiciones poéticas, que han terminado por convertirlo en la más extensa epopeya de todas las literaturas conocidas. Un ejemplo:

El hombre en el pozo

> "Un brahmán, que se encontraba en un gran bosque, llegó a un lugar infranqueable atravesado por todos lados por animales de presa a montones: leones, tigres, elefantes, osos, en manadas aullantes, espantosos devoradores de carne de aspecto aterrador. El propio Yama, de haberlo visto, hubiese temblado. Al ver aquello, el corazón del brahmán experimentó una espantosa angustia, tuvo un erizamiento de la piel y otras alteraciones análogas.
> Corría avanzando a lo largo de la espesura, de aquí para allá, mirando en todas direcciones por si encontraba un refugio. Se apresuraba, atormentado por el miedo, buscando una salida, pero no podía escaparse lejos de allí ni librarse de esas visiones.
> Observó entonces que este bosque espantoso estaba por todas partes cubierto por trampas, que una mujer horrorosa lo cercaba con sus brazos, que las serpientes de cinco cabezas se erigían como peñascos.
> En medio de esta selva inmensa, cuyos árboles tocaban la nube, había un pozo ciego, recubierto de fuertes lianas que ocultaban las plantas. A este depósito de agua bien disimulado fue a dar el brahmán, enredándose en la maraña de lianas; como el fruto del árbol del pan, que oscila al extremo de su tallo, él oscilaba así, con los pies en el aire, la cabeza hacia abajo, y otros infortunios lo esperaban en esta situación. En medio del pozo vio a una serpiente enérgica; cerca del brocal, un enorme elefante blanco y negro, con seis caras y doce pies, que rodeaba lentamente al árbol y a la

[117] Lenoir, F.; *Breve tratado de historia de las religiones,* Herder, Barcelona, p. 153: " (…) prevé toda una serie de reglas de purificación, que fueron después completadas por otros tratados de derecho que vienen a explicitar puntos que habían quedado oscuros en el Código y que es preciso aclarar por la ampliación posterior del sistema. Evidentemente, las mujeres se ven afectadas por las leyes de *Manu* que, a decir verdad, son implacables con ellas. "Una niña joven o una mujer de avanzada edad no deben nunca hacer algo por propia voluntad, ni siquiera en su casa" (V, 147-148), recordando a su vez que la mujer, aunque pertenezca a la casta de los brahmanes no tiene derecho a la iniciación (…). La única iniciación para la mujer es el matrimonio. En otras palabras, para poder alcanzar la liberación, debe renacer en un varón: en esta vida, su *dharma* le impone consagrar toda su devoción a su esposo y a sus hijos".

liana que se inclinaba sobre el pozo. En las ramas de los árboles toda clase de abejas horrorosas que habían formado un enjambre, estaban haciendo la miel y se esforzaban sin cesar en el trabajo de esa miel que, apetitosa para todos los seres, encanta sobre todo a los niños. Raudales de miel se derramaban. El hombre suspendido, bebía de allí y su sed se aplacaba mientras bebía así, en esa posición crítica. Deseaba siempre más, no se saciaba nunca, la esperanza de vivir estaba bien arraigada en este hombre.
Ratas negras y blancas roían el árbol. Es así entonces como los animales de presa, la mujer horrorosa en la jungla, la serpiente en el fondo del pozo, el elefante en el brocal, el árbol próximo a caerse por acción de las ratas, las abejas ávidas de hiel: tales eran los peligros.
Y entre tanto, permanecía allí, sumido en ese océano de renacimientos, sin desalentarse; tanta era la esperanza que tenía de vivir.

Esta es una parábola que citan los conocedores de la Liberación, por la cual el hombre alcanza la felicidad suprema en los mundos del más allá. La jungla es el circuito general de los renacimientos. El lugar infranqueable es la espesura de sus propios renacimientos. Los animales de presa son las enfermedades. La mujer de cuerpo humano es la vejez, destructora de la conciencia, de las formas y de los colores. El pozo es el cuerpo de los humanos. La gran serpiente en el fondo es el Tiempo, despojador universal, que pone fin a todos s los seres. La liana en medio del pozo, donde el hombre oscila sujeto, es la esperanza de vivir. El elefante de seis caras sobre el brocal, rodeando al árbol es el año. Sus caras son las estaciones. Sus pies los doce meses. Las ratas que roen el árbol así como las serpientes, son los días y las noches que acortan la vida de todos los seres.
En cuanto a las abejas, estas son los deseos y los cuantiosos raudales de miel que se derraman, los goces surgidos del deseo, a los que los seres humanos se entregan.
Tal es la evolución del circuito de los renacimientos: los sabios lo saben y sabiéndolo, cortan los vínculos del circuito".[118]

2.4.2. El libro VI del *Mahâbhárata* es el famoso *Bhagavad-gîtâ,* poema escrito en el siglo II de nuestra era.[119]

"Los dieciocho breves capítulos del *Gîtâ* constituyen el diálogo que mantienen Krisna y Arjuna ante el desfallecimiento de este: solo faltan instantes para que se libre el combate decisivo cuando Arjuna, el más valiente de los hijos de Pandu, siente flaquear su ánimo al divisar a parientes y amigos en las filas contrarias. La respuesta de Krisna a esta negativa a combatir es el cuerpo de este poema filosófico, que configura una explicación valedera del entramado del universo –con los misterios de la vida y la muerte- y dentro de ese cosmos, el lugar que el hombre ocupa y la conducta a que debe adherirse".[120]

Aldous Huxley ha escrito sobre el poema:

"El *Bhágavad Gîtâ* ocupa una posición intermedia entre las escrituras y la teología, ya que combina las cualidades poéticas de aquellas con la clara sistematización de la segunda. Ananda Coomaraswamy, en su admirable *Hinduismo y budismo*, afirma que el *Gîta* puede definirse como "un compendio de la doctrina védica que se encuentra en los primeros *Vedas*, en las *Bhrámanas* y | en las *Upánishads* que, por constituir la base de todo desarrollo ulterior, debe considerarse la fuente de la religión india". Pero esta "fuente de la religión india" es también una de las síntesis más claras y amplias que se han hecho de la *Filosofía perenne*. De aquí su valor perdurable no solo para los indios sino para la humanidad entera".[121]

[118] *Antología sánscrita*, op. cit., p. 42.
[119] Según Eliade-Couliano, op. cit, p. 172. Sin embargo, opiniones más generalizadas, lo dan como compuesto entre los siglos IV y III a. C.
[120] Calvera, Leonor; "Traducción, prólogo y notas" a *Bhágavad Gîtâ*, edición de Leonor Calvera, ed. Dédalo, Buenos Aires, 1987, p. 128.
[121] Huxley, Aldous; "Introducción" a *Bhágavad Gîtâ*, ed. Dédalo, Buenos Aires, 1987, p. 8.

Tan universal que

"En realidad, si se pasan por alto el marco animista y las frecuentes referencias al Karma y a la reencarnación que el Bhágavad admite de la tradición hindú, el *Bhágavad Gîtâ* puede ser fácilmente asimilado con un criterio cristiano".[122]

Un ejemplo del texto:

Capítulo 2
El yoga del conocimiento

[Krishna, un avatar del dios Visnu y dios él mismo, aparece en los relatos con muy diversos nombres, lo que es común en esta literatura tradicional para todos los personajes de un texto. Aquí también se lo menciona como "Señor", "Arisudana", "Hrishikesha"… Lo mismo que Arjuna, al que Kirshna se dirige llamándolo "Partha", "Parantrapa", "Kaunteya", "Muna", "Bharata",...
Precisamente, en este capítulo tiene lugar el diálogo poético y filosófico entre Krishna y Arjuna instantes previos al combate decisivo]

El Señor (Krishna) dijo:

2. ¿Cómo es posible que en este momento de peligro se haya apoderado de ti el desaliento, indigno de un noble y que no te conducirá ni al cielo ni a la gloria?
3. No cedas a la cobardía, oh Partha (Arjona); no es propio de ti. Sacude ese despreciable temor y levántate, ¡oh, Parantrapa!
Arjuna dijo:
4. ¿Cómo podré atacar con mis flechas a Drona, y Bishma, quienes son dignos de reverencia?
5. Sería preferible vivir de limosnas antes que matar a estos venerables ancianos. Después de matarlos no tendría sino goces manchados de sangre.
7. Mi ser está paralizado por el miedo; mi mente no puede discernir cuál es el deber. Yo soy tu discípulo, guíame, busco refugio en ti.
El Señor (Krishna) dijo:
11. Te afliges por quienes no deberías afligirte y has pronunciado vanas palabras de sabiduría. El sabio no se entristece ni por los vivos ni por los muertos.
12. Porque yo nunca dejé de existir, ni tú ni estos reyes, ni ninguno de nosotros dejará de existir en el futuro.
13. Así como el Âtman (alma) experimenta la infancia, la juventud y la vejez en el presente cuerpo, así también recibirá otro cuerpo. El hombre sabio no se engaña por esto.
15. ¡Oh, el más noble de los hombres (Arjuna)! ¡El sabio que no es perturbado por esos estados, que no es afectado por el placer ni por el dolor, ese alcanzará la inmortalidad!
16. El No Ser jamás ha existido, y el Ser jamás ha dejado de existir. El secreto de estas dos verdades ha sido descubierto por los buscadores de la verdad.
19. El que piensa que el Âtman (alma) puede matar y el que cree que puede ser muerta, ambos son ignorantes. Esta no mata ni puede ser muerta.
27. Porque segura es la muerte para el que ha nacido, y seguro es el nacimiento para el que ha muerto; por lo tanto, no debes lamentar lo que es inevitable.
28 El estado de todos los seres antes del nacimiento es no manifestado; su estado intermedio (entre el nacimiento y la muerte) es manifestado; su estado después de la muerte es no manifestado. ¿Qué motivo hay entonces para lamentarse, Oh Baratha?
30. Esta alma encarnada en el cuerpo de cada ser está siempre más allá de todo daño, oh, Bhárata; por lo tanto no debes afligirte por ninguno.
31. Además, considerando tu propio deber apártate de él, pues no hay mayor bien para un Kshatrya [un integrante de la casta de los guerreros] que una guerra justa.

[122] Quiles, Ismael; "Presentación" a *El Bhágavad Gîtâ de acuerdo a Gandhi;* Kier, Buenos Aires, 2019, p. 13.

33. Y si no luchas en esta noble batalla habrás traicionado tu deber y perdido tu honor, y habrás pecado.
38. Considera iguales el placer y el dolor, ganar o perder, la victoria o la derrota, y prepárate para la lucha; procediendo así no cometerás pecado.
47. Solamente la acción es tu obligación, jamás los frutos de ella; que el fruto de la acción no sea tu objetivo, pero no debes evitar la acción misma.
48. Actúa sin apego, firme en el Yoga, con la mente igual en el éxito o en el fracaso. La ecuanimidad de la mente es el YOGA.
49. Porque la acción, oh Dhananjaya, es muy inferior a la acción desinteresada, busca refugio en la actitud de desapego. Desgraciados son los que buscan el fruto en sus acciones.
55. Cuando tu entendimiento, perturbado por oír demasiado, descanse firme e inmutable en la concentración, entonces habrás alcanzado el Yoga.
71. El hombre que abandona todo anhelo y obra sin intereses, libre del sentido del "yo" y de lo "mío", él alcanza la paz.
72. Este es el estado, oh Partha, del hombre que descansa en Brahman; habiéndolo alcanzado, él no es decepcionado. El que permanece en este estado hasta la hora de la muerte, llega a unirse con Brahman".[123]

2.4.3. *Ramâyana* o *Gestas del rey Rama*, otra encarnación o *avatar* de Visnu, compuesta en los siglos IV-III a. C. por Valmiki, aunque las versiones que nos han llegado son una sucesión de estratos que conforman unas 24.000 estrofas distribuidas en siete libros. Es como una segunda epopeya después del Mahâbhárata. El texto cuenta las múltiples peripecias de Rama: desterrado cuando iba a ser convertido en rey, su mujer Sita es raptada por Ravana, rey de Lanka. Con el objeto de recuperarla entabla una feroz batalla al frente de un ejército de monos y, con la ayuda del dios mono Hanuman, libera a su mujer.

2.5. Los *Purâna*. La palabra *purâna* significa en sánscrito "viejo". Simplificando, se puede decir que la literatura sagrada de la India se puede dividir en tres períodos: el primero, corresponde a los Veda; el segundo, el de los grandes poemas épicos (el Mahâbárata y el Ramâyana; y el tercero, el de los Purâna.

Se trata de una colección enciclopédica en sánscrito, que comprende *18 Pequeños Purânas* (*Upapurânas*) y *18 Grandes Purânas* (o *Mahapurânas*), redactados entre el 300 y el 1200 de nuestra era. Contiene los grandes mitos del hinduismo y se vinculan directamente con las *Sámhitas*, es decir, con los *Veda.* Suelen llamárselos "el segundo Veda", y además de la recopilación mítica contiene textos poéticos y sapienciales. En general las historias que se cuentan en los Purânâs aparecen por primera vez en el *Mahâbhárata*. Estos poemas, aparte de ser relatos míticos (es propio de ellos decir "así fue en verdad", "esto pasó *illo tempore*"), tan típicos de la cultura india, contienen el cuerpo básico cronológico y las vidas legendarias de la cultura, por lo que son verdaderas enciclopedias, con enormes desarrollos doctrinales.

Agrupando los contenidos de los poemas, se puede decir que los Purânâs se enfocan esencialmente en estos asuntos: 1. la creación primera u original; 2. la disolución y la subsiguiente segunda creación; 3. la creación del hombre y de los primeros seres humanos; 4. las genealogías antiguas; y 5. las narraciones sobre personajes mencionados en estas genealogías.

Aquí, a modo de organización de los poemas, se han dividido los Mahapurânas en tres grupos que representan tres tipos de tendencias (aunque básicamente se trata de dos: visnuitas y sivaítas), según se manifieste lo divino como Visnu [vishnu], el dios sustentador, o Siva [shiva], el dios transformador, al que también se lo suele mencionar como dios

[123] *El Bhágâvad Gîtâ de acuerdo a Gandhi*, op. cit., cap. II, pp. 37-45, fragmento.

destructor, lo que es válido en el sentido de que no se puede crear sin destruir, incluso exterminar. En la clasificación de *18 Purânâs mayores* siguientes, cuya numeración que figura a la izquierda de cada uno es la tradicionalmente aceptada, se mencionan famosas encarnaciones o avatares de Visnu, como pez, tortuga, jabalí, león, enano…

Grupo a. Purânas *visnuítas-krisnaítas* (Krisna es uno de los avatares de Visnu):

2. *Pádma-purâna* ("del loto").

3. *Visnu- purâna* ("la historia de Krisna"). Es el más célebre de los *Purâna*. Relata las hazañas y actividades de los avatares de Visnu, entre los que aparece una versión del mito judeocristiano del diluvio universal.

5. *Bhágavata-purâna.* ("de los visnuitas).

6. *Nárada-purâna.* (o "del sri Nárada", "el hombre león"). Avatar de Visnu: hombre- león (ni hombre ni león), que asume esta forma para liberar a los dioses del poder de Hiranyakasipu y otros espíritus que los habían vencido.

10. *Brahmavaivarta- purâna* ("del devenir de Brahma"). Las metamorfosis de Brahma. El más moderno de los 18 Mahâpurânas. Contiene invocaciones dirigidas a Krisna, y narraciones acerca de sus amoríos con Radhá.

12. *Vâraha- purâna* ("del Jabalí"). Avatar de Visnu que, como jabalí, levantó con sus colmillos la tierra que se había sumergido hasta el fondo del océano.]

14. *Vámana- purâna* ("del Enano"). Acerca de Vámana, quinto avatar de Visnu, enano que se convirtió en gigante y libertó a los dioses de manos del demonio de Bali.

15. *Kûrma- purâna* ("de la Tortuga"). Avatar de Visnu que, como tortuga, soportó sobre sus hombros el monte Mandara.

16. *Matsya- purâna* ("del Pez") Primer avatar de Visnu que, como pez, salva a Manu del diluvio universal.

17. *Gâruda- purâna* ("del ave divina Gâruda").

Grupo b. Purânas *sivaítas*:

4. *Síva- purâna* (alabanza a Siva).

11. *Linga- purâna* ("del falo"). Siva se hace presente en el falo de fuego (linga). Presenta un relato sobre la creación y sobre sus encarnaciones, como un opuesto a Visnu.

13. *Skanda- purâna* ("del rsi Skanda"). Un extenso repertorio de parábolas, leyendas e historias. Contiene varios capítulos, uno de los cuales, el *Kasi-khanda* glorifica los templos shivaístas de la ciudad de Kasi (o Benarés).

18. *Brahmânda- purâna* ("del Huevo de Brahmâ). Supuestamente revelado por el dios Brahma; trata acerca del universo –el huevo (*anda*) de Brahma-.

Grupo c. Otros Purânas:

1. *Brahma- purâna* ("de Brahma").

7. *Mârkandeya- purâna.* ("del rsi Mârkandeya"). Narrado por el sabio Markandeya Rishi, no glorifica a Brahma sino a la diosa Durga.

8. *Agni- purâna.* ("del dios Agni").

9. *Bhávisya- purâna.* ("de lo Venidero" -revelado por Brahma).

2.6. Los *Tantra.* Corresponden a los textos tántricos, que se interpretan tradicionalmente como una adaptación de las Upánishad, o sea, del sacrificio interior, a las condiciones presentes del siglo.

Se supone que las Upánishad y más aún las Aránya kas fueron revelados en un momento anterior a la Edad de Hierro; pero ya cuando se llega a la Edad de Hierro la descomposición de la tradición se encuentra muy avanzada y la condición del ser humano, incluso de los mejores, no está en condiciones de recoger esas técnicas dadas por las Upánishad. Entonces, hace falta una nueva adaptación a estas condiciones más degradadas y por eso, según la tradición, aparecen los textos tántricos.

Vamos a dar la idea de otra manera. En cierto modo, las Upánishad implican un alejarse del mundo; la técnica es, digamos, cerrar los ojos y concentrase en el interior. Los *Tantras*, en cambio, siguen una técnica distinta. Para decirlo en términos nuestros: un camino es volver la espalda al mundo y profundizar en sí mismo hasta llegar a las profundidades, pero este camino, según los tántricos, está cerrado para el hombre actual; entonces, hay otro camino: vayamos al mundo y atravesemos su espesor que también así vamos a encontrar al Dios profundo, porque Dios es tan inmanente como trascendente. Precisamente para atravesar el mundo están los Tantras. El tema se hará más claro al tratar el Extremo Oriente, pero el principio es el mismo.

> "El tantrismo hinduista es probablemente anterior al tantrismo budista; durante el siglo VII estaba ya sólidamente implantado en la India y llegó a su apogeo durante el período siguiente, probablemente entre los siglos IX y XIV. Sus divinidades han sido adoptadas por el hinduismo popular.
>
> (…) los principales dioses del tantrismo son Siva y su Sakti [shákti] (energía femenina) o simplemente Sakti. Las diversas doctrinas de los escritos tántricos, llamados *agamas tantras o samhitas* no son originales, sino que toman muchos de sus elementos del *sâmkhya-yoga.* Las prácticas tántricas son enormemente elaboradas y se fundamentan en una fisiología sutil, más o menos próximas a las del yoga, pero que se expresan siempre en un doble lenguaje lleno de alusiones sexuales. Ponen acento en la meditación a base de *mantras* comunicadas al discípulo durante su iniciación (*diksa*), sobre posturas (*mudras*) e imágenes simbólicas (*mandalas*, entre las cuales, una de las más simples y extendidas es el *yantra*), sobre complejas ceremonias (*pujas*) y, finalmente, sobre técnicas sexuales que por otra parte no siempre presuponen el acoplamiento ritual, ni la retención del semen".[124]

2.7. Los seis *Dársana* [dárshana]. Son los "puntos de vista doctrinales". Comprenden:

2.7.1. El *Nyâya* (los módulos). Es la lógica: sistema que ha desarrollado principalmente
las investigaciones de lógica formal y teoría del conocimiento.

2.7.2. El *Vaisesika* (la distinción/diferenciación). Es la cosmología. Se trata de una descripción cosmológica en que se descompone la realidad hasta sus últimas categorías.

2.7.3. El *Sâmkhya* (la enumeración). Es la cosmogonía. Se trata de un relato en que, partiendo de los principios (*Pûrusa* -espíritu- *y* -*Prakriti* -materia-) se genera toda la variación universal a partir de la danza de *Prakriti.*

2.7.4. El *Yoga* (la unión). Es la ascesis, lo correspondiente en el orden de la realización interior. El yoga reproduce en sentido inverso el mismo proceso que genera el Sâmkhya: partiendo de la naturaleza reproduce y reabsorbe todo el proceso en el principio espiritual. De modo que Sámkhya y Yoga son dos sentidos de un mismo camino.

> *Yoga* proviene de la raíz sánscrita *yuj* que significa "unir juntamente", "mantener unido", "poner bajo yugo" (vg.: un ejército, una flota), etc. La raíz es común con la del término latino *iugum,* "yugo". Siempre implica la acción de mantener unidas o juntas dos o más cosas.
>
> *Yoga* es la forma del nombre masculino sánscrito que significa "unión". El hombre activo masculino, es decir, el hombre que practica el yoga, se llama *yogui*; la mujer, *yoguini.*

[124] Eliade-Couliano, op. cit., p. 175.

> En el sentido clásico de la filosofía y religión hindú, *yoga* significa "unión", entendiéndose o bien la "unión del alma consigo misma" recobrando la plena conciencia y control de su ser, o bien la "unión del alma con Dios". Estas dos interpretaciones no se excluyen, pues para unir el alma con Dios debe primero unirse consigo misma. Y como esta unión supone que el alma se independiza o libera de los impedimentos que la ataban a instintos inferiores, la unión se llama también "liberación" y "realización de sí". Finalmente, como quiera que la filosofía yoga ha desarrollado las técnicas corporales y ascéticas para el control del cuerpo y de los desórdenes morales, con frecuencia se identifican "yoga" y "ascética" y al hombre que practica yoga se lo llama "asceta". En realidad, el sistema es integral y lo abarca todo, los métodos y el fin, las técnicas y la unión".[125]

2.7.5. El *Mimâmshâ* (la reflexión). Es la escolástica. Se reconocen dos: el *Pûrva* y el *Uttara* o *Vedanta* (ver el punto 2.7.6, siguiente).

Cuando se dice *Mâmshâ* nada más, corresponde a una escolástica: el *Pûrva*. Adopto el término escolástica porque me parece el más adecuado para traducirlo en una sola palabra: una escolástica teológica. Pero así como en nuestra teología se habla del Principio Creador, del Verbo Divino, de las condiciones de interpretación de los textos sagrados, de muchísimas cosas ..., lo mismo pasa con el *Mîmâmshâ*; por eso aparece la teoría sobre la palabra, sobre el rito... Es una especie de escolástica general en la cual se muestran los temas más variados enfocados desde el punto de vista de una exégesis doctrinal.

2.7.6. El *Uttara Mîmâmshâ* o *Vedanta* (la metafísica). Se trata de la realización metafísica, algo así como la realización del sacrificio exterior en sus bases teóricas: como el Yoga no brinda las bases teóricas, se puede decir que los *Uttara* proveen los desarrollos teorético-metafísicos, que fundamentan la realización técnica del Yoga. Al respecto, los comentarios más serios son los de Sankara [shánkara].

Hasta aquí la *Estructura del canon hindú*, *escrito en sánscrito*, tal como fue expuesto en las sesiones.

Como ya hemos dicho, los límites entre filosofía, literatura general, religión…, a que estamos acostumbrados quienes nos hemos formado en la cultura occidental, no son tales en las llamadas culturas tradicionales que venimos tratando, donde importan poco ya que la mirada apunta, por lo menos, a la unidad subyacente de todo.

Por eso creemos que se justifica la ampliación de lo tratado en este capítulo con una referencia a otros géneros muy ricamente desarrollados en la literatura sánscrita, dejando abierta la salvedad de que no nos atrevemos a decir que forman parte de dicho *canon* ya establecido por los estudios académicos tal como se trató durante el desarrollo de las sesiones, pero que tampoco nos parece que merezcan el destino del silencio.

Concretamente nos referimos a la poesía lírica, a la literatura dramática y a las fábulas y apólogos. Si bien los numeramos correlativamente con los números 3,4 y 5, rige la salvedad señalada.

3. La poesía lírica

Entre los siglos IV a.C. y el XII de nuestra era se desarrolló una importante producción lírica, de la que por lo común los historiadores rescatan las obras de Kalidâsa y Jayadeva [yaiadeva]. Del primero, su poema *Megaduta* o *Nube mensajera* y *Ritusamhara* o *Ronda de las estaciones*, y de Jayadeva su *Gîtâ Govinda.*

3.1. Kalidâsa

Llamado el "Ovidio de la India clásica", es un poeta y dramaturgo hinduista que, según se cree hoy, desarrolló su literatura aproximadamente en el siglo VI de nuestra era. Kalidâsa significa "servidor de la diosa Kali"[126] (*kali:* 'la negra', y *dasá:* 'esclavo').

Poco se sabe de su vida, de la que simplemente circulan leyendas. Una de ellas sostiene que en su juventud había sido conocido por su belleza, por lo que la muy culta princesa Vidiotama pidió casarse con él.

[125] Quiles, Ismael; *Qué es el yoga*; Columba, Buenos Aires, 1971, p. 23.

[126] Kali es la shakti (o 'energía') del dios masculino Siva y, como tal, una de sus esposas.

Como Kalidâsa había crecido sin mucha educación, prontamente la princesa empezó a avergonzarse de la tosquedad de su esposo, a tal punto que este decidió suicidarse tirándose a un pozo; pero antes invocó la ayuda de Kali, que apiadándose le dio una superlativa capacidad poética.
Sí se tiene referencia de que entró al servicio del rey Vikramaditya como poeta y se convirtió en el más brillante de los návaratna ('nueve joyas') de la corte del rey. En toda su obra de tono lírico, debemos destacar dos géneros cultivados por él, con la misma altura poética: la poesía y la dramaturgia.
Como poeta lírico se le conocen dos epopeyas pero fundamentalmente su nombre ha trascendido por su poesía lírica, sobre todo por su *Ritusamhara* o "Ronda de las estaciones" y su *Megaduta* o "Nube mensajera".
a. El *Ritusamhara* es una sucesión de pequeños cuadros, escenas de amor deliciosas o ardientes, visiones encantadoras dentro del marco de las seis estaciones indias: el estío, la estación de las lluvias (Varshâ), el otoño, el invierno, la estación del rocío (Cicira), la primavera.[127]
Las poesías de este "rosario de amor" no responden al sentimiento de la psicología occidental, sino que hay que acercarse a ellas como a sueños orientales en el que las imágenes juegan con los colores de la vida y la sensualidad del lector, que tendrá que esforzarse por no ver en ellas una simple provocación de los sentidos, sino una amalgama en la que van de la mano la veneración y la explosión de la naturaleza, todo en una unidad indisoluble.
b. *Megaduta o Nube mensajera*
Es su poema lírico más memorable y una de las joyas de la lírica hindú y universal. Obra corta, de 134 estrofas, narra la historia de un Yaksa[128] que recibe el encargo del dios Kuvera, de vigilar un lago donde florecen lotos de oro. Una noche, para encontrarse con su esposa, abandona el lugar, los elefantes acuden a bañarse y aplastan los lotos de oro. Kuvera lo castiga desterrándolo por un año y el Yaksa, en la desesperación por haber sido separado de su amante, le envía sus mensajes a través de una "nube mensajera" o "megaduta":

> "¡Oh nube!, tú que estás al abrigo de las vicisitudes, lleva, pues, noticias mías a mi querida esposa, de quien mi Señor irritado me ha separado. Dirígete a la ciudad de Alaka, morada de los Yaksas. Es una ciudad donde los palacios son blancos bajo una luna resplandeciente".

Y le señala detalladamente el itinerario, como un mapa de rutas, para no errar el camino: dirígete a la ciudad de Alaka -hasta el monte Kelasa, en el Himalaya- ve hacia el oeste primero y después hacia el septentrión – después emprende hacia el Vindya, al pie del cual corre el Reda – párate sobre la montaña Nikaya – al pasar por encima del Ujiayinia deja oír el ruido de los truenos – hacia Avanti, párate sobre esa ciudad - vete hacia la villa del rey de los mundos – las aguas límpidas del río Gambira – hacia la ciudad de Devaguiri – después vete hacia el Brahmavavarta – llegarás al monte Kelasa – llegarás a la ciudad de Alaka, a cuyos pies el Ganges se extiende – en el palacio de Alaka.

Ha llegado a destino y es en este momento en el que le confía el mensaje que ha de dar.

> "Allí, oh nube, verás mi casa bajo unos árboles cargados de flores, cerca de un estanque al que conduce una escalera de piedras preciosas y está cubierto de loto de oro y de aves llamadas flamencos, que te esperan como a un amigo.
> Allí cerca, hay un monte cuya cumbre se parece a un enorme zafiro, y que mi esposa contempla con placer, oh nube, que tienes costados parecidos a esa montaña.
>
> Cerca de mi casa hay un pilar de oro y de cristal, incrustado con pedrerías, en el que se halla un pavo inmóvil…
>
> Allí verás a mi esposa, joven y bella, con dientes pequeños, talle flexible, mirada húmeda, andar airoso, pechos prominentes; ha sido dada al mundo por Brahma como modelo de las otras mujeres.
>
> La verás como un loto abandonado, lánguida, solitaria y triste, puesto que su esposo está separado de ella.
>
> Sus ojos estarán llenos de lágrimas y su cara, escondida entre sus cabellos despeinados, estará como la luna cuando la oscureces con tu masa negruzca.

[127] Steinilber-Oberlin, E.; "Prólogo" a *Ronda de las estaciones*, Kraft, Buenos Aires, 1954, p. 12.
[128] En el ámbito de la mitología hinduista, espíritu benévolo de la naturaleza, tutor de los tesoros naturales escondidos en la tierra.

Entonces, transmite mi mensaje. La encontrarás tendida en su lecho, derramando lágrimas, enflaquecida como la luna en su menguante, suspirando y buscando el sueño para recibir los besos de su esposo en una ilusión feliz.

Su aspecto te hará, quizá, verter gotas de agua que serán tus lágrimas, y verás cómo con tu presencia se abren sus ojos, parecidos al loto.

Si duerme, acércate a ella, nube, y respeta su sueño, para no interrumpir su ilusión, en la que quizá crea apoyar su cabeza entre mis brazos.

Pero en cuanto se haya despertado con la brisa refrescada por tus gotas de agua, entonces déjale oír dulces susurros que serán tu palabra, y dile:

'No, no eres viuda, pues tu marido, a mí que soy tu amiga, me ha confiado un mensaje para ti, y he venido hasta tu casa, después de haber encontrado a muchos viajeros en mi camino.'

Desde el momento en que te oiga dirigirle la palabra, alzará hacia ti sus miradas amistosas, porque se sentirá por tu mediación, un poco más cerca de mí, amiga mía.

Entonces dile: 'No, tu marido no ha muerto. Habita en una ermita y piensa en el estado de languidez en que te encuentras. A través del espacio une sus suspiros a los tuyos, su pensamiento al tuyo, y te dirige por mi conducto este mensaje que no puede, estando tan lejos, pronunciar a tu oído'.

Oh, nube, tú que has de ver sus miembros delicados, y podrás conocer en el esplendor de sus ojos, las miradas que lanzan las tímidas gacelas. Llévale este discurso de su esposo como si lo pronunciara yo mismo: 'Oh, mujer amada, busco en mí mismo las fuerzas necesarias contra la suerte funesta; anímate en tu soledad, pues nuestra separación tendrá pronto fin: lo mismo que la rueda de carro en movimiento, cambia pronto el destino. Lo que estaba abajo se eleva, lo que estaba arriba baja. Cuando la luna haya aparecido y desaparecido cuatro veces en el cielo, estaremos reunidos: cierra los ojos hasta entonces en un dulce sueño'.

Y añade estas palabras: 'Cuando estemos juntos dormiré a tu lado, y tú rodearás mi cuello con tus brazos, y tendrás sueños felices.

Cree en mi fiel afecto, amada esposa, y no escuches las malas palabras que pronuncien a tu lado; nuestra separación aviva más mi deseo de verte'.

Y luego, oh nube, cuando la veas consolada, ven pronto a traerme las palabras de mi esposa, y me darás la vida, como tus gotas de agua devuelven la frescura a las flores secas. Oh, nube amiga: haz lo que te pido. Te callas, pero no veo la negativa en tu silencio. Concédeme ese favor, vete,

emprende tu vuelo por el camino que te he indicado. ¡Mide mi dolor, pensando en el que tendrías si te separasen del rayo como si fuera tu esposo!"[129]

Kalidâsa también se destacó como dramaturgo y como tal es el autor de una obra infaltable en toda antología sánscrita: *Sakúntala*, que trataremos un poco más adelante en este capítulo (punto 4. Literatura dramática).

3.2. Jayadeva y su Gîtâ-Govinda

Poco se sabe de la vida de Jayadeva [yaiadeva], aunque se cree que vivió en el siglo XII d.C. Aunque se le atribuye más de una antología, su trascendencia se debe al *Gîtâ Govinda,* un largo poema cuyo tema central es un episodio de amores entre la pastora Radha con Krishna, un avatar del dios Vishnu.

El poema está dividido en 12 cantos, cada uno con un número determinado de estrofas y 24 canciones intercaladas entre ellas, cuyos manuscritos originarios (hoy perdidos) indicaban el ritmo y la melodía de cada una. A este aspecto musical se le agrega un contenido dramático de muchas de sus partes, por lo que se supone que Jayadeva compuso esta obra tanto para el baile, como para el canto y la dramatización.

La lengua del poema es el sánscrito clásico y utiliza los recursos ornamentales propios de esta poesía: repeticiones de sonidos, aliteraciones, comparaciones…, pero hay un rasgo destacable a lo largo de toda la obra es la intensa musicalidad de las frases.

"Como en toda la poesía clásica sánscrita, el poeta no se inmiscuye en sus versos, en ellos no hay nada personal y la poesía, contrariamente a lo que pudiera parecer, es poco realista y tiene mucho de ideal.

[129] Frilley, G.; op. cit. 215-222 (fragmentos).

Es poesía tradicional, en el sentido de que en la descripción de la realidad exterior y de las vivencias humanas, el poeta emplea una variedad de expresiones y elementos descriptivos, que proviene del arsenal de la tradición literaria y que los poetas sánscritos han empleado durante siglos con modificaciones más o menos leves. Tenemos entre las primeras el rostro de la amada comparado con la luna, sus muslos con el tronco del plátano, sus senos con cántaros; y entre los segundos, el erizamiento de los vellos y el sudor como elementos de la descripción de la emoción amorosa".[130]

"El *Gîta Govinda* es considerado en la India, por muchas personas devotas del dios Vishnu, como un poema religioso. A tal cosa se debe que Jayadeva haya pasado a la tradición, como un gran devoto vishnuista, como lo expresan las leyendas inventadas alrededor de su persona (…)
Creemos que tal apreciación del poema es acertada en parte [ya que] además el poema está dedicado a describir un episodio de la vida amorosa de Krishna, identificado con el dios Vishnu, episodio que, por muy amoroso que sea, no es por eso menos divino.
Incluso algunas personas opinan, en nuestro parecer erróneamente, que es un poema místico y que debemos tomar simbólicamente su tema y sus ardientes expresiones, interpretándolos en el sentido de que se trata de amores místicos del Alma con Dios, que es lo mismo que muchos piensan respecto a otro poema oriental de amor, *El cantar de los cantares.*
Esencialmente el *Gîtâ Govinda* es un poema erótico (y) aunque forme parte de la vida de un dios, es un episodio amoroso.
(…) Siendo un poema que comporta un aspecto religioso y un aspecto erótico, es desnaturalizarlo suprimir las partes religiosas (…) o eliminar las partes eróticas, o debilitarlas o disimularlas (…)
La yuxtaposición de ambos elementos, el religioso y el erótico, constituye una característica esencial del poema. Suprimir uno u otro es como si al visitar los templos medievales de la India, solo viésemos las cúpulas y columnas y cerrásemos los ojos frente a las esculturas eróticas o viceversa".[131]

En estos versos se explicitan ambos aspectos e intencionalidades que conforman el poema, así como la referencia a la autoría del propio poeta (incluida su elevada autovaloración) intercalada de trecho en trecho:

Canto I, Canción 4, 46

Que esta hermosa y gloriosa canción de Shri Jayadeva,
que contiene el secreto
de los maravillosos amores de Keshava[132]
en los bosques de Vrindabán,
sin cesar incremente vuestra felicidad!
Hari se está divirtiendo
Con un grupo de jóvenes pastoras,
Graciosas, coquetas, que solo piensan en gozar.

Canto VII, Canción 16, 38

Oh, amiga,
¡Ojalá que junto con estos versos de Shri Jayadeva
la que está gozando con Krishna, coronado de flores-
penetre Hari [Krishna] en vuestros corazones!

Canto XII, Canción 24, 26

¡Que aquellos, que son inteligentes,
estudien, con celo y alegría,
en el Gîtâ Govinda

[130] Tola, Fernando; "Introducción" a *Gîtâ Govinda*, Sudamericana, Buenos Aires, 1971, p. 14.
[131] Ib., p. 17.
[132] Keshava, Hari, son dos de las tantas formas de nombrar a Krishna que, a su vez, es una de las tantas manifestaciones (avatar) de Vishnu Lo destacado en cursiva es el estribillo de la canción.

del *pandit*[133] y poeta Jayadeva,
que tiene su mente consagrada a Krishna,
lo que es habilidad en el Arte de la Música,
devoción a Vishnu,
la esencia de las diversas emociones del Amor,
y la gracia y belleza en los poemas!

En el *Gîtâ-Govinda* habitan senderos pastoriles y ráfagas de finísima ternura. Y un ideal del amor físico que se conecta –en su turbulencia e intensidad- con la actualidad de siglos diferentes. Incluso el actual.[134]

4. La literatura dramática

4.1. Kalidâsa

Así como ocupa un lugar central en el desarrollo de la lírica sánscrita, en el teatro indio Kalidâsa también se destaca por ser el autor de las primeras obras importantes del género conocidas.

El teatro tuvo un lento desarrollo y en la estructura de las obras de Kalidâsa se refleja la organización rígidamente jerarquizada de la sociedad india. Se le conocen tres composiciones dramáticas:

a. *Agimitra y Malavika*: de importante éxito en su tiempo, se trata de una comedia galante que desarrolla el tema de un cuento de hadas;
b. *Urvasi ganada por el valor*: relato mitológico en el que se cuentan los amores entre una semidiosa y un hombre;
c. *Sakúntala* [shakúntala]: es la obra dramática sánscrita de mayor difusión y fama. En ella se cuenta la relación entre la bella Sakúntala, hija de una ninfa, y Duchyanta, el joven rey descendiente del dios de la Luna. Si bien desde el punto de vista estrictamente dramático no presenta mayor riqueza, esto se compensa acertadamente con largas tiradas líricas, de una belleza propia de su genio poético. Atado a una rígida preceptiva, hoy llama nuestra atención el lenguaje de los personajes: mientras los de mayor rango social dialogan en sánscrito, los de extracción más baja emplean dialectos populares, entre ellos el prácrito; todo ello como una manifestación más de la estratificación social del pueblo.[135]

4.2. Sudraka [shudraka] *y El carrito de arcilla*

Al famoso príncipe Sudraka, que vivió en el siglo II d.C., se le atribuye la obra dramática *El carrito de arcilla*. Su trama es enredada, pero fácil de seguir, pues todos sus personajes están representados con vivos colores. No tiene las graciosas cualidades de *Sakúntala*, pero es un drama que apasiona, escrito en lenguaje vivo y coloreado.

Su tema son los amores entre la cortesana Vasantasena y Charudata, un respetable brahmán venido a menos. A su vez, la cortesana es pretendida por Samstanaka, cuñado del rey que. De este enredo surge una obra que conserva interés veinte siglos después de haber sido escrita para entretener al pesonal de su palacio,

5. Fábulas leyendas, apólogos

5.1. Panchatantra

Se considera que *Panchatantra* (*pancha:* "cinco"; *tantra*: "principios", "libros"), la más antigua colección de cuentos de literatura sánscrita conocida, fue compuesto entre los siglos III a.C. y III d.C. No obstante, la versión que hoy conocemos no puede considerarse anterior al siglo VI d.C.

---

[133] "Pandit" es el tratamiento con que se designa a las personas eruditas.
[134] Tarsitano, Carlos; "Excepcionales fulgores alimentan el largo poema de amor escrito por el indio Jayadeva en el siglo XII", en diario *La opinión*; Buenos Aires, 8 de setiembre de 1971, p. 2.
[135] En *Flor de leyendas*, el dramaturgo español Aldejandro Casona ha reescrito esta obra en una narración lírica, "El anillo de Sakuntala".

El rey Sudarshana, preocupado por la formación de sus príncipes, encarga su formación moral a un brâhmana, Visnú Sharma, cuyas enseñanzas quedan reunidas en el *Panchatantra*, razón por la cual se le atribuye la autoría al propio Sharma, sin que de ello exista certeza.

Muchas de sus fábulas son comunes a las de Esopo (s. VI a. C.). Los animales son los personajes que sabiamente observan y analizan la conducta humana, extrayendo enseñanzas morales que se vuelcan en fábulas y apólogos, en los que se resumen los cinco principios más importantes de la *raja niti* ("ciencia política"), que no están ausentes en *El príncipe* de Maquiavelo[136]:

- *Mitra bheda:* dividir amigos.
- *Mitra labha*: ganar amigos.
- *Suhrid bhedqa*: disensión con la amada.
- *Vigraha*: separación.
- *Sandhi*: unión.

El tratamiento de estos principios se presentan ilustrados por historias que se agrupan en cinco partes o "libros", según la clásica versión de Alemany Bolufer):

- Libro I. Desunión de amigos.
- Libro II. Adquisición de amigos.
- Libro III. La guerra entre cuervos y búhos.
- Libro IV. La pérdida de lo adquirido.
- Libro V. La conducta impremeditada.

El itinerario de la difusión del *Panchatantra* es de por sí una hoja de ruta de su trascendencia en la antigüedad y en la edad media, tanto en la cultura india, como en la musulmana y en la cristiana:

- 300-400 d. C, se fija la forma en que hoy lo conocemos;
- hacia 570, el médico persa Barzúyeh lo tradujo al persa literario (pahlavi), por orden del rey sasánida Anushiraván, y pocos años más se tradujo al sirio;
- en el siglo VIII, el iraní Abdullah Ibn Al-Mukaffa lo tradujo del persa al árabe. De su paso por el mundo islámico variará su estructura y su nombre: la colección circulará posteriormente con el nombre de *Kalila wa Dimna* y, de la mano de las invasiones árabes, se difundirá rápidamente;
- esta versión fue llevada por monjes budistas, en forma oral y escrita, a China, Indonesia y el sudeste de Asia;
- por relatos de viajeros se sabe que en el siglo IX las historias del *Calila* llegaron a Grecia, otra vía de difusión del texto al resto de Europa;
- en el siglo XII se traduce al hebreo;
- en 1271, Alfonso X (todavía infante, no rey) mandó traducir al castellano el texto árabe del *Calila*, que se convertiría en la fuente de todas las traducciones españolas medievales y por consiguiente de todas las versiones europeas;
- en 1278, Jean de Capoue lo tradujo al latín; y también se conoce otra versión latina de 1313 de Raymond de Beziers;
- en 1644, Gilbert Gaulmin tradujo la versión persa al francés.

Casi todos los traductores nombran a un tal Pipai como autor del *Calila y Dimna*, aunque no se lo nombra en las versiones persas e indias. En lo que nos toca más de cerca, la península ibérica, en el *Kalila wa Dimna* se inspiraron, al menos en parte:

- Ramon Llull: *Llibre de les bèsties*;
- don Juan Manuel: *Libro del conde Lucanor y de Patronio*;
- Arcipreste de Hita: *El libro de buen amor*;
- Cervantes: en algunos pasajes del *Quijote.*

Veamos los rasgos estructurales de un cuento del *Panchatantra*, cuyo tema es muy conocido, para seguir su rastro en la literatura medieval de la península hispánica:

[136] Lesing, Doris; "Introducción" a *"Kalila y Dimna" y otras fábulas del "Panchatantra"*; Acantilado, Barcelona, 2017, p. 15.

Libro V, cuento IX

El brahmán que quedó blanco en la cama[137]

"Vivía en cierta ciudad un brahmán llamado Svabhvakripana, el cual tenía un bote que había llenado con la harina que le habían dado de limosna y que le había sobrado de la comida. Colgó este bote de un clavo en la pared, puso su cama debajo de él, y con la mirada fija siempre allí no cesaba de contemplarlo. Una noche, acostado ya el hombre, pensó: 'Tengo ya el bote lleno de harina; si sobreviniera una carestía podría sacar de él cien monedas de plata, con las cuales puedo comprar un par de cabras. Y como estas paren cada seis meses, reuniré un ganado. Con las cabras, compraré muchas vacas; con las vacas, búfalas y con las búfalas, yeguas. Parirán las yeguas y tendré muchos caballos, de cuya venta sacaré abundancia de oro. Con el oro me haré una casa de cuatro salas. Entonces, cualquier brahmán vendrá a mi casa y me dará en matrimonio a su hija hermosa y rica, la cual me habrá elegido como marido. Tendré un hijo de ella, a quien le pondré el nombre de Somazarman. Cuando él pueda ya saltar sobre mis rodillas, cogiendo yo un libro me sentaré detrás de la caballeriza y estudiaré. Entonces, Somazarman que me verá, desasiéndose de su madre por el deseo de montar en mis rodillas, vendrá cerca de mí, aproximándose a los cascos de los caballos. Yo entonces, enfadado, diré a mi brâhmana: "Coge este niño". Ella ocupada en los quehaceres de su casa, no oirá mis palabras. Yo me levantaré entonces y le daré un puntapié'.

Tan embargado estaba el hombre en esta meditación, que dio un puntapié y rompió el bote; le cayó encima la harina, y quedó todo blanco. Por eso digo yo:

72. 'Quien conciba un proyecto irrealizable e imposible, se queda blanco en la cama como el padre de Somazarman´'.

•Así sucede, dijo el mágico del oro. ¿Pues qué culpa ha sido la tuya sino la de todo aquel que muere por su codicia? Y se ha dicho:

73. El que se deja llevar de la codicia sin mirar en las consecuencias, cae en la aflicción como el rey Chandra.

•¿Cómo sucedió eso?, preguntó el de la rueda. Aquel contó:

Cuento X

"En una ciudad vivía un rey llamado Chandra (etc.)"

Acá una voz narradora cuenta un episodio que sirve de ejemplo para lo que se quiere decir. En un momento, esta voz narradora se aleja del hilo de los acontecimientos y extrae una conclusión que expresa en una sentencia o *zloka*, la que acá lleva el número 72 (la numeración corresponde a la edición que estamos manejando.[138]) Un receptor, el mágico del oro, que se infiere es un personaje que viene dialogando con el narrador, enuncia otra sentencia y anticipa otro acontecimiento: la aflicción en que cayó el rey Chandra. El narrador inicial, entonces, se interesa por el tema y con su pregunta "¿Cómo sucedió eso?", da pie a que el mágico del oro cuente ese episodio que anticipó, engarzando así un cuento con otro.

Los críticos no se ponen de acuerdo acerca de si las sentencias formaban parte ya del texto original, o si en sucesivas refundiciones cada editor fue modificando el texto fuente incorporándolas, suprimiéndolas, repitiéndolas, etc., tomándolas del acervo de cada una de las culturas por las que el texto se difundía. Lo concreto es que el libro hoy presenta esta estructura.

La temática de este cuento, vuelve a aparecer en el cuento "El brahmán que rompió los cuadros", del *Hitopadesa* (ver el punto siguiente) y en el *Calila y Dimna* (capítulo VIII, según la traducción al árabe del *Panchatantra*, de Abdul'lah bnu-l-Muqaffa'a)[139]:

El religioso que vertió la miel y la manteca sobre su cabeza

[137] Versión de José Alemany Bolufer.
[138] *Panchatantra*; RBA, Barcelona, 2002. (Traducción: José Alemany Bolufer).
[139] Báidabâ; *Calila y Dimna*; Ed. Arábigo-argentina "El nilo", Buenos Aires, 1948, p. 270 ss.

Dijo la mujer: "Dicen que un religioso obtenía todos los días limosna en casa de un mercader, pan y miel y manteca y otras cosas de comer. Y se comía el pan y las otras cosas, y guardaba la miel y la manteca en una jarra, y la colgaba en una estaca de la pared de su casa hasta que la llenó. Y sucedió que se encareció la manteca y la miel, y estando cierto día tendido sobre sus espaldas, comenzó a hablar para sí, y se dijo: "Venderé lo que contiene esta jarra por un dinar y con él compraré diez cabras y se empreñarán y parirán al cabo de cinco meses". Y, así echaba cuentas y halló que a los cinco años tendría cuatrocientas cabras. Entonces se dijo: "Las venderé y con lo que me den compraré cien vacas; por cada cuatro cabras una vaca y tendré simiente y sembraré con los bueyes y me aprovecharé de los becerros y de las hembras y de la leche, y antes de que pasen cinco años, tendré de ellas y de la leche y de las mieses algo muy grande, y levantaré muy nobles casas y compraré esclavos y esclavas; y hecho esto me casaré con una mujer muy hermosa y noble y de gran linaje, que me dará un hijo varón, fornido de miembros, al cual le pondré un lindo nombre y le enseñaré muy buenos modales y lo castigaré como hacen los reyes y los sabios, y si no se corrigiera con el castigo y no aprendiera buenas maneras, lo heriré con este cayado que tengo en la mano muy mal". Y alzó la mano y el cayado al decir esto, y dio con él en la jarra y la quebró y se derramó la miel y la manteca sobre su rostro.

Y resultaron vanos sus cálculos y deseos. Y solo te he forjado este ejemplo para que te abstengas de hablar de lo que no sabes si te acontecerá."

Y aceptó el religioso el consejo de su esposa".

Como dijimos, Alfonso X, el Sabio, hace traducir el *Calila y Dimna* al romance, y desde allí el tema es tomado por el infante don Juan Manuel que lo vuelca en el *Libro del Conde Lucanor et de Patronio*, obra de la primera mitad del siglo XIV. El destino de esta literatura medieval es la educación del joven noble, en este caso el conde Lucanor, para lo cual Patronio, su ayo, se vale de la tradición literaria de tipo didáctico disponible.

Ejemplo VII

Lo que sucedió a una mujer llamada doña Truhana[140]

Señor conde –dijo Patronio-, hubo una mujer llamada doña Truhana, más pobre que rica, que un día iba al mercado llevando sobre su cabeza una olla de miel. Yendo por el camino empezó a pensar que vendería aquella olla de miel y que compraría con el dinero una partida de huevos, de los cuales nacerían gallinas, y que luego, con el dinero en que vendería las gallinas compraría ovejas, y así fue comprando con las ganancias hasta que se vio más rica que ninguna de sus vecinas. Luego pensó que con aquella riqueza que pensaba tener casaría a sus hijos e hijas e iría acompañada por la calle de yernos y nueras, oyendo a la gente celebrar su buena ventura, que la había traído a tanta prosperidad desde la pobreza en que antes vivía. Pensando en eso se empezó a reír con la alegría que le bullía en el cuerpo, y, al reírse, se dio con la mano en la frente, con lo que cayó la olla en tierra y se partió en pedazos. Cuando vio la olla rota, empezó a lamentarse como si hubiera haber perdido lo que pensaba haber logrado si no se rompiera. De modo que, por poner su confianza en lo que imaginaba, no logró nada de lo que quería.

Vos, señor conde Lucanor, si queréis que las cosas que os dicen y las que pensáis sean un día realidad, fijaos bien en que sean posibles y no fantásticas, dudosas y vanas, y si quisiereis intentar algo guardaos bien de aventurar nada que estiméis, por la cierta esperanza de un galardón de que no estéis seguro.

Al conde agradó mucho lo que dijo Patronio, hízolo así y le salió muy bien. Y como don Juan gustó de este ejemplo, lo mandó poner en este libro y escribió estos versos:

En las cosas ciertas confiad
y las fantásticas evitad."

[140] Don Juan Manuel, *El conde Lucanor*; Castalia, colección "Odres nuevos", Madrid, 1979. [Hemos optado por esta versión en español moderno para facilitar la lectura de quienes no estén familiarizados con el español medieval. Para no sobreabundar salteamos algunas partes].

En un seguimiento de este tema no puede faltar la mención a la fábula de la lechera de Samaniego, (1745-1801) harto conocida por la enseñanza escolar elemental, por lo nos eximimos de transcribirla acá, cuya conclusión es:

No anheles impaciente el fin futuro:
mira que ni el presente está seguro

5.2. Hitopadesa

El *Hitopadesa* es una versión libre del *Panchatantra* escrita en sánscrito antes del siglo XIV, supuestamente por un tal Naraian Pandit (más conocido como Narayana) según se infiere de los versos finales de la obra.
Literalmente "hitopadesa" significa "consejos" (*upadesa)* "amistosos" (*hitá*).

En los versos de la invocación y del final se menciona al dios Siva, de lo que se infiere que el propio Narâyana haya sido un devoto shivaísta.

Es evidente la admiración de Narâyana por el Panchatantra, motivo que lo llevó a reescribirlo pero agregando varias historias propias, por lo que el *Hitopadesa* contiene mayores relatos que el Panchatantra, aunque es similar en su contenido y en su estructura. Después del *Bhagavad-gîtâ*, el *Hitopadesa* se considera el texto religioso más leído en la India.

El emperador indio Akbar (1542-1605), de origen mogol, lo hizo traducir al persa por su misnistro Fazel, que adaptó el texto con comentarios, bajo el título de *Criterios de la sabiduría.* Su difusión en el mundo europeo, tiene en sir William Jones a su "descubridor", que lo leyó por primera vez en 1786, y la primera traducción inglesa se debe a Charles Wilkins, quien también había hecho la primera traducción al inglés del *Bhágâvad-gîtâ*.

VII

EL HINDUISMO
Tópicos de la cultura india

Vamos a entrar en el hinduismo comenzando por realizar algunas referencias a ciertos postulados o axiomas de la cultura india tradicional, cuyo enunciado se destaca en el texto por la cursiva en negrita.

1. En la India se da un hecho sumamente llamativo para la perspectiva del hombre de Occidente: la ***vinculación estrecha entre mitología y especulación filosófica***. Sobre la base del ejemplo de Grecia y de Roma, nosotros estamos acostumbrados a ver la mitología y la filosofía como dos cosas distintas y separadas, e incluso hasta en conflicto, al punto tal que la mitología es considerada como una forma de pensamiento prefilosófico o, directamente, no filosófico.

Ciertamente esto parte de un prejuicio filosófico, ya que de un mismo mito existen diversas versiones que incluso pueden ser contradictorias, lo que lo alejaría de ser una forma de conocimiento tal como la concebimos, aunque Lévy Strauss haya demostrado que las

variantes de un mito pueden ser muchas y muy contradictorias sin por ello dejar de conformar una unidad.

No obstante, tratándose de la India esta separación entre mitología y filosofía puede revertirse hasta tal punto que la especulación filosófica llega a considerarse, en algunos casos, un comentario a la mitología. Más aún, se puede decir con fundamento que existe una *unidad total entre el mito, el rito y la especulación filosófica*: cada una de las formas viene a situarse como un aspecto distinto de la otra. Por ejemplo todas las *Upánishad* están relacionadas continuamente con los aspectos míticos, y al mismo tiempo los comentarios de Sankara sobre la filosofía del *Vedanta* son un comentario de las *Upanishad*, como si una cosa y otra fueran una especie de círculos concéntricos en expansión relacionados entre sí: comentarios > comentarios de los comentarios… Por ejemplo, tomando los *Veda* como una raíz mítica y ritual al mismo tiempo, encontramos que cada uno de los mismos contiene una especie de comentario doctrinal; después tenemos los *Bráhmana*, que son comentarios doctrinales alegóricos de los Veda; después las *Upánishad*, que son los comentarios a los Bráhmana, el *Vedanta* como comentarios a las *Upánishad*… Esto es, los comentarios son especulaciones que están todos relacionados y vinculados, y en ese conjunto de relaciones, el rito puede considerarse como el aspecto operativo del mito, como consecuencia de que existe una unidad mito-rito.

Esta vinculación ya la vieron muchos anglosajones que, escudriñando la cosmovisión de otras culturas, observaron que en la griega entre mito y rito existe una unidad operativa. Lo que posiblemente diferencie de modo muy marcado el pensamiento especulativo de la India con el occidental (y cuando digo esto pienso en el Occidente de la Edad Media y en el de la Antigüedad), es el uso de la paradoja, que es rechazada por el pensamiento clásico pues como no puede conceptualizarse le resulta ininteligible.

2. El ***uso de la paradoja*** es una constante del pensamiento oriental, incluido el semítico, y si bien su uso molesta un poco a las mentes más filosóficas de la India, como es el caso de Sankara, en los textos canónicos mismos, como las *Upánishad*, se manifiesta francamente. Entonces, de alguna manera la tarea del pensador oriental fue resolver esas paradojas del modo más racional posible y ahí es cuando se aproximan más a nuestro tipo de posición mental.

Ante todo hay dos (o tres) modos de usar la paradoja. Una, como método refutatorio, es decir, en la forma del *dilema*, donde cualquiera de las dos soluciones que uno adopte lo lleva a una solución imposible; es el caso de Zenón sobre el cual vamos a hablar.

Un segundo uso es el que hace la *teología negativa* o sus equivalentes, cuando se utiliza ante un caso que no es reducible a categorías racionales. Entonces hay que aceptar dos proposiciones contradictorias, ambas como verdaderas. Un ejemplo de algo que vamos a desarrollar en las próximas páginas: el Âtman (el sí mismo) es la inmanencia del Absoluto en el ser particular y en un sentido teológico la inmanencia de Dios en lo profundo del alma. Ahora bien, el hinduismo sostiene el principio de que nadie se libera como individuo, sino el Âtman que anida en el ser particular; pero el Âtman no se puede liberar porque el propio hinduismo sostiene que el Âtman siempre fue libre. Ahí hay una paradoja en la cual las dos afirmaciones tienen que aceptarse como válidas, aunque sean contradictorias entre sí. (Algo de esto se ve en el lenguaje de los místicos, por ejemplo en San Juan cuando dice "subir descendiendo", "no saber sabiendo"...).

El tercer uso de la paradoja es un *uso terapéutico*, es decir, quebrar el orgullo y la autosuficiencia de la razón, que es como se la usa en el Zen y, en general, en todo Oriente.

También se la ve así en los Evangelios y podemos decir que dondequiera haya un texto sagrado allí está la paradoja (tal vez en los Evangelios no esté usada solo con esta intencionalidad sino en un sentido próximo a la teología negativa, pues nuestra mentalidad occidental es en general reacia a la paradoja). Este uso terapéutico es un poco peligroso, excepto cuando se lo hace sabiendo lo que se hace, pues el riesgo que se corre es el de paralizar el juego de la inteligencia misma. Redondeando las observaciones de este postulado, conviene aclarar que en la India, en general, no se emplea de este modo terapéutico sino más bien como en las otras dos formas.

3. ***La concepción del*** **tiempo** es otro tópico de la cultura India a considerar. En la tradición oriental el tiempo es cíclico, es decir, que no se da en una relación lineal de comienzo a fin, sino en espirales que periódicamente se borran para recomenzar continuamente.

La imagen del tiempo como un desarrollo progresivo es una concepción que se da en el judeocristianismo, que se apoya en la noción de un Dios persona: hay un principio que es Dios, creador del tiempo y fin del mismo. En cambio, en la concepción cíclica india, el proceso cósmico se comparaba con la respiración de Brahman: hay períodos de expansión, que corresponden a la espiración, en los cuales los ciclos se desarrollan, y períodos de retracción o reabsorción, que corresponden a la inspiración, en los cuales los ciclos se borran.

Entonces, en la inspiración se reabsorbe todo en el Brahman, que es el final, digamos una especie de ciclo completo; y en la segunda etapa, en el momento de espiración, recomienza nuevamente la serie de los ciclos, que por supuesto no es idéntica pues no hay reiteración, pero sí analogía.

La imagen visual que le corresponde a esta concepción del tiempo es el de una espiral, donde cada instante de una se corresponde analógicamente con el de la espiral siguiente, y así sucesivamente. De modo que cada ciclo está contenido en los ciclos precedentes y, en última instancia, cada instante es un ciclo que contiene todos los ciclos presentes, futuros y pasados.

Esta concepción cíclica en que el tiempo es ilusorio (Platón decía que el tiempo es una imagen de la eternidad) y además indefinido, sin término, se contrapone netamente con la concepción judeocristiana del tiempo lineal, que comienza y termina. Ahora si recordamos a Nicolás de Cusa ("una recta puede considerarse una visión parcial de una circunferencia infinita"), la concepción judeocristiana queda mal parada, pues sería simplemente nada más que la detención de la mirada en pequeños fragmentos de ese ciclo continuo, que es lo que interesa al ciclo religioso en cuestión.

Si bien la concepción del tiempo como cíclico pertenece a todo Oriente, es en la India donde toma más cuerpo. De esta concepción oriental hay que excluir a los musulmanes, que se acercan más a la judeocristiana, excepto entre los sufíes que, hasta donde yo sé, no se pronuncian claramente sobre el tema. No obstante, en la cábala hebraica hay más bien una concepción cíclica del tiempo.

La noción del tiempo progresivo se vincula con la noción de un Dios persona. En una concepción tal, cuando el tiempo termina su ciclo, desaparece, es el fin de los tiempos. Entonces, el tiempo aparece como una creación voluntaria de Dios, que vale para todo lo creado, es inherente a la vida que él ha creado y que por su propia naturaleza debe desarrollarse en el tiempo.

La relación de la eternidad con el tiempo es bastante problemática en el judeocristianismo. A San Agustín le preocupaba el tema del tiempo, pero del tiempo en tanto tiempo, no en su relación con la eternidad. Creo que él separó las cosas: vio el tiempo como

enigma, pero no sé si lo tomó en su relación con la eternidad, relación más bien oscura por ese carácter fragmentario que tiene el tiempo lineal.

Por otra parte, en el pensamiento judeocristiano hay una relación muy difícilmente establecible entre Dios y la Criatura. Hay un nodo de verla, que podemos decir que es la más usada, que consiste en verla como el término de una serie: Dios es tan grande que es imposible concebir algo superior; por eso, en la serie de los individuos unos superiores a otros, hay un límite de la serie, que es Dios. Esta idea está en la base de los argumentos aristotélico-tomistas.

Dejando de lado a los orientales, de hecho desde el punto de vista judeocristiano la humanidad toda está formada por los que se salvan y por los que no. Es decir, todos los hombres van a la eternidad celeste o a la eternidad infernal. En esta concepción el tiempo desaparece pero es sustituido por una duración sin término; incluso es indefinido pero tiene un límite en el sentido de que en un momento dado se acaba, en el sentido de que se reabsorbe en alguna de las eternidades, pero esas eternidades son duraciones indefinidas de un estado y una duración indefinida no es una eternidad.

Así concebido, el Infierno es una duración indefinida de un estado desagradable y el Paraíso una duración indefinida de un estado agradable, porque es la contemplación de Dios. Entonces, como duración indefinida no son estrictamente eternidades porque implican duración.

Sobre estas cuestiones son muchos los enigmas, tanto en Oriente como en Occidente. A modo de ejemplo, uno es la solución de Orígenes, la apocatástasis o el retorno al final. En la apocatástasis también Satán va a ser perdonado, lo que es una idea muy constante en el pensamiento cristiano. Por otra parte, en las revelaciones que recibió María Margarita Laconque, que fundó el culto al Sagrado Corazón, Dios le dijo "no quiero decir lo que haré con Judas, para que no abusen de mi misericordia". Si bien estas revelaciones no tienen ninguna autoridad, de hecho las ha recibido una Santa. Parecería ésta la única solución para ese tema de confluir eternidad con el tiempo.

4. Otro de los postulados es la cuestión que atañe al ***politeísmo-monoteísmo***, por un lado, y al ***enoteísmo-panteísmo-panenteísmo***, por el otro. "Enoteísmo" es un término que inventó Max Müller y que proviene de "enós" = uno. Mientras que "monoteísmo" alude a un Dios *único*, "enoteísmo" es un *dios Uno*. La idea viene de Guénon que, justamente basándose en la cultura india, llamó así al hecho de que ante una multiplicidad de dioses (politeísmo) cualquiera de ellos puede representar al Supremo, que es lo que en Grecia equivalía a la figura de Zeus.

En cuanto a la segunda cuestión, el "panteísmo" tiende a identificar a dios con la naturaleza, como decía Spinoza; una especie de identificación entre lo Creado y el Creador. Precisamente para evitar esa consecuencia se ideó el concepto de "panenteísmo", que parece aplicarse más al pensamiento oriental: no "todo (la naturaleza) es Dios" (panteísmo) sino que "todo (la naturaleza) está en Dios": Dios es una especie de continente que contiene a la naturaleza, pero la excede.

Una idea que hemos señalado de paso, la *oposición monoteísmo-politeísmo*, es netamente semítica, es decir, judeo-cristiano-islámica (aunque curiosamente los que insisten son los judeocristianos, no los islámicos). Dicha oposición, específicamente, en la India carece de sentido y podríamos hacerla más extensiva y decir que carece de sentido en todo Oriente y aun en cualquier civilización tradicional.

Quizá la intención básica de todo Oriente a este respecto es apuntar a lo que en Occidente se llama el *fundamento*: algo de lo que no se puede decir nada porque es el fundamento de todo y de todo lo que pudiera decirse.

Así pensado, en fundamento no debe confundirse con lo que para Occidente es el Ser; está más allá, porque por eso es también el fundamento del ser. A lo que más se parece este fundamento es al objeto de la teología negativa. Por eso se designó una rama del *Vedanta* con el nombre de *Advaita*, que significa "no dualidad": no es Uno, no es más de Uno, no se puede decir nada; es "eso", es *tat*, como se lo designa en la India. Guénon lo llama el "cero metafísico", y hasta se lo podría llamar la "nada positiva". Como se lo quiera llamar su determinación es puramente negativa. En las *Upánishad* se dice claramente: "Cualquier cosa que se pueda pensar 'no es eso' (*neti)*". De modo que el Brahman se caracteriza como "el 'eso' que 'no es eso' que tú puedas pensar".

Esa expresión fundamental está en todo el Oriente y de ella parte la metafísica oriental en general, por lo menos en el pensamiento oriental que viene de China. Entonces, tenemos este "eso" (*tat*), que es algo muy enigmático y que se nos aparece como puramente negativo, como un límite y, por lo tanto como una especie de vacío, de donde el "cero metafísico" de Guénon, pues lo que está más allá es absolutamente impensable. Y como es lo impensable, esto es, aquello que no puede ser caracterizado ni determinado de ninguna manera porque no tiene determinación ninguna, entonces puede aparecer bajo la forma de Uno o de una multiplicidad de dioses o de uno de esos dioses que representan la unidad, como sería en el panenteísmo de Max Müller. Así que monoteísmo, politeísmo o panenteísmo son en todo caso las posibilidades de manifestarse a la mente humana esa realidad ("eso", *tat*) que está más allá de toda delimitación conceptual posible.

Yo no creo que esto sea específico de Oriente, sino que está presente en toda cultura arcaica; en algunos textos, por ejemplo, se pone en conexión el *Brahman* con el *Mana* de los polinesios. Tal vez esta vinculación pueda estar descaminada pero vale como ejemplo de lo que queremos decir.

Con esto tal vez se haya clarificado por qué decimos que "monoteísmo" o "politeísmo" son términos que carecen de sentido. Incluso, en una de sus obras, *El politeísmo hindú*, Alain Daniélou hace una encendida defensa del politeísmo. Está el famoso pasaje de las *Upánishad*:

- "¿Cuántos dioses hay?
- Tres mil trescientos treinta y tres.
- ¿Pero cuántos dioses hay?
- Treinta y tres.
- ¿Pero cuántos dioses hay?
- Tres.
- ¿Pero cuántos dioses hay?
- Uno."

Este párrafo, que parece un chiste para ridiculizar al monoteísmo y al politeísmo, es un buen ejemplo de por qué cuando los investigadores occidentales se acercan a los textos indios tienen que inventar palabras para ubicar y designar conceptos poco familiares.

5. Este rodeo inicial nos permite entender otro de los postulados: ***el pensamiento de la India está más allá de la oposición monoteísmo-politeísmo*** y, por eso mismo, también de la

oposición ***entre un dios personal o no personal***, porque para ese *tat* no tiene ningún sentido decir que es o no persona, ya que eso implicaría intentar delimitarlo y de él no puede decirse nada salvo, quizá, a través de la negación: "y no es eso y no es eso" (*néti néti*).

En esto un hindú le daría absoluta razón a nuestro Jenófanes: si los caballos tuvieran un dios, ese dios tendría la forma de caballo. Dicho sea de paso, ésta es una de las utilidades que tiene el aproximarse al pensamiento oriental, que por una especie de luz indirecta permite interpretar textos que nos son familiares pero que nuestro horizonte nos impide penetrar (como algunos textos de Jenófanes, precisamente).

Resulta evidente, entonces, que por una enteidad (*tat*) que aparece ahí y de la cual no se puede decir ni pensar absolutamente nada, toda relación es imposible y la única forma de vincularse con ese fundamento es que se revista de una forma personal. Ahí está por qué ese *tat* aparece en los textos de la revelación como personificado, es decir, no como una especie de proyección humana sino como un modo en que ese Absoluto se manifiesta a un determinado tipo de criatura. Vamos a reiterarlo de otro modo: a una entidad como el *tat* le es imposible acercarse en la forma de un rito, de un culto, etc.; hace falta entonces que para que esa relación pueda cumplirse, dicha realidad última aparezca personificada, como un tú frente a un yo, de ahí que no sea una mera proyección humana, precisamente porque tiene el valor de un tú. Ahora por qué se da bajo la forma de un tú ya es cuestión de la revelación en general, tema de las filosofías de las religiones, que no es lo que estamos haciendo.

Ahora con respecto a Occidente, como sostenía un indio que son los que especulan sobre este asunto, ya que de esto no se ocupan los extremoorientales: ¿será que el pensamiento occidental así como no puede concebir el cero tampoco puede concebir esa realidad que está más allá de la persona vívida y que, por lo tanto, es limitado? Creo que el problema esencial y básico del pensamiento de Oriente y de Occidente está en este punto: o los limitados son los orientales que llegan hasta el límite y no son capaces de ir más allá en una trascendencia en que el *tat* aparecería como persona, o a la inversa, como lo interpretaría un hindú, el pensamiento occidental no puede llegar a pensar el cero metafísico y entonces tiene que limitarse a la cuestión de la persona.

6. Otro postulado o axioma que presentan la *Upánishad* es que **el Âtman es igual al *Brahman***.

Estos fragmentos, agregados en la edición, pueden ser útiles a modo introductorio para el material expuesto en las sesiones presenciales, como un modo de complementar esos sobreentendidos que se dan en los encuentros personales.

> "*Alma* es la traducción de la palabra sánscrita *atman*, que deriva de una raíz que significa "respirar"; se relaciona con el término alemán *atmen*, "respirar", y el griego *atmós*, "vapor", y de manera indirecta con el vocablo "atmósfera". El sentido de "hálito, aliento, soplo" está implícito en este término. (…) Algunos escritores traducen a Âtman por "yo", pero en las lenguas occidentales esto denota un sentido demasiado personal e incluso egoísta para esta palabra, cuyo alcance es mucho más vasto. El alma es el yo interior de cada ser humano, pero no es en esencia individual. Cuando Yaiñavalkya dice a su mujer que no se debe amar al marido en cuanto tal sino por el alma, está indicando claramente un ser más allá de cualquier yo, una esencia interior y universal.[141]

[141] "En verdad el marido no es amado por amor al marido sino por el amor del Alma. Verdaderamente una esposa no es amada por amor a la esposa, sino que es amada por el amor del Alma. En realidad los hijos no son amados por amor a los hijos sino que son amados por amor del Alma". (Parrinder, G.; op. cit. p. 34. *Brihad-áranyaka Upánishad*, III. Yajñavalkya es uno de los más grandes sabios que mencionan las Upánishad, referenciado frecuentemente como filósofo).

> El alma no es solo el alma humana sino el alma universal, lo cual produce complicaciones adicionales. El sabio Uddalaka, al instruir a su hijo sobre la naturaleza de la realidad con una serie de ejemplos famosos que influyeron profundamente en la filosofía hindú posterior, acaba por identificar el alma individual con la universal: "esa esencia sutil es el Alma de todo el universo. Eso es la realidad. Eso es el Alma. *Tú* eres *eso*".
> Esto no significa que haya dos entidades, el alma humana y el alma cósmica o divina, sino que ambas son lo mismo e idénticas.
> (…) Las *Upánishad* utilizan con frecuencia otro término, *Brahman*, muy importante para la filosofía hindú pero difícil de traducir. La raíz significa "crecer" o "aumentar"; cuando se usa en relación con sonidos quiere decir "rugir" o "bramar", por ejemplo, para referirse al bramido de un elefante. El significado de aumento, energía poder, hace del *Brahman* el "poder sagrado de los Vedas", especialmente cuando sirve de palabra de poder o expresión sagrada. Luego se convirtió en aquel poder que en la tierra, en el universo y en el hombre mismo es la "ciudad del *Brahman*". No puede sorprender que en las *Upánishad*, *Brahman* signifique muy frecuentemente lo mismo que *Atman*, dado que el alma o ser cósmico es lo mismo que la esencia del ser o del alma. En efecto, la identificación de *Brahman* y *Atman*, del alma universal con la individual se dice que es uno de los grandes méritos de las *Upánishad*, si bien no enseñaron esto de manera coherente o con cierta continuidad. Así el sabio Shándilya enseñaba: "esta alma mía que está en el corazón es el *Brahman*; cuando muera, en él me absorberé".
> En las traducciones a lenguas occidentales solo se pueden usar vocablos aproximados para tratar de hacer comprensible el término *Brahman*; de todos modos esta empresa debe intentarse en benéfico del lector común. *Brahman* puede recibir la denominación de Poder Sagrado, Todo, Substrato del Universo y Absoluto, pero estos son términos abstractos y filosóficos, engorrosos de emplear juntos. Si dijéramos Mente, podría hacerse más comprensible la unidad de la mente humana y la cósmica, pero se correría el riesgo de que denotara una facultad demasiado intelectual y específicamente humana. De modo que hemos elegido [G. Parrinder] la palabra Ser para representar ese poder, esa presencia universal."[142]

> "La identificación Atman—Brahman equivale en último término a una tautología, y no implica de suyo ningún tipo de panteísmo: las expresiones "Tú eres Aquel" (*tat tam asi)* o "Yo soy Brahma" (*aham Brahma asmi*) no pretenden reducir ni el yo individual y limitado al Absoluto ni este a sus manifestaciones contingentes.
> Brahman es trascendente e inmanente, está escondido en la morada más secreta del hombre y en lo más alto de los cielos".[143]

Hecha esta presentación del postulado "el Âtman es igual al *Brahman*"**,** pasamos al tratamiento dado en los encuentros.

El *Brahman*, en la medida en que tiene su sede en el más íntimo recorte del corazón es, específicamente, el *Atman*. De paso señalamos otra característica del pensamiento de la India: **dar al mismo objeto una enorme cantidad de nombres según la perspectiva desde la que se lo vea**: el *Brahman* que está en lo íntimo del corazón de los seres humanos es, por cierto, el *Brahman* mismo¸ pero visto desde esa perspectiva es el *Atman*; y si lo consideramos como al demiurgo, entonces es el *Prajâpati,* "señor de las progenies" (el "eso" que es "despedazado" en progenies para producir el Universo). Es decir, una misma entidad vista desde la perspectiva de lo Absoluto trascendente, es *Brahman*; desde lo Absoluto inmanente es *Atman*; y como el demiurgo "señor creador/ordenador de las progenies", es *Prajápati.*

Ahora, vista específicamente la presencia de *Brahman* en el "corazón" del ser humano, ¿qué pasa con el *Atman,* el "sí mismo"?, ¿tiene algún tipo de existencia específica que se pueda considerar, "real", dentro de lo que consideramos realidades, o no la tiene?

[142] Parrinder, G.; op. cit., pp. 19-22.
[143] Conio, Caterina; *El hinduismo*; Hyspamérica, Buenos Aires, 1985, p. 33.

Obviamente, real dentro de lo que llamamos corrientemente realidades no lo es, ¿pero tiene algún tipo de realidad específica o es simplemente un "uno" idéntico al *Brahman*?

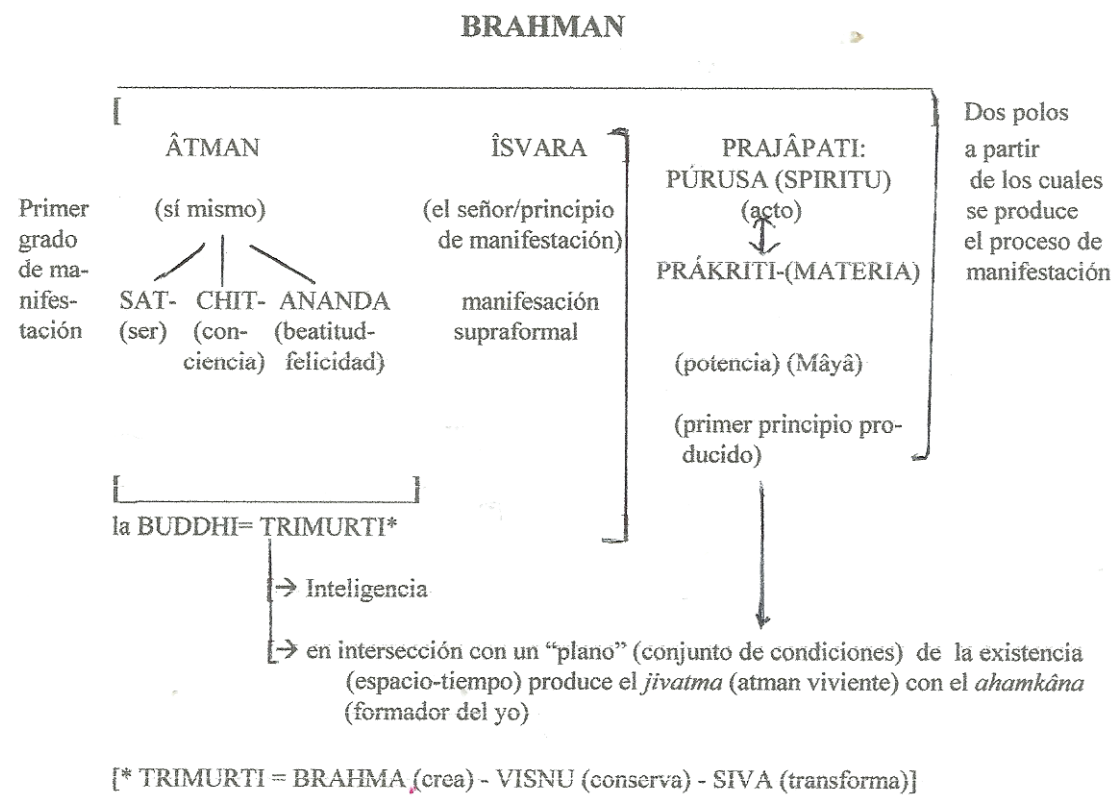
Es aquí donde se separan las dos corrientes básicas del *Vedanta*. Al considerar el grupo de los *dársanas,* vimos que el 6° vimos que el *Mîmmâshâ Vedanta* se ocupa de lo que para nosotros vendría a ser la metafísica, en tanto que provee los desarrollos teorético-metafísicos del Yoga.

Pues bien; en este campo existe un juego contrapuesto de comentarios rivales: el de Sankara y el de Ramánuja. Sankara, el más metafísico, acepta la unidad más total y absoluta del *Brahman* con el *Atman*, en el sentido de que este último no tiene ninguna realidad en sí que se pueda considerar separadamente del *Brahman*. En cambio, Ramánuja, desde una mirada más devocional que metafísica, considera la existencia de una realidad "relativa" del *Atman*. Relativa en el sentido de que no se puede negar que *Brahman* es igual a *Atman*, porque es un axioma de las *Upánishad*, pero dentro de los límites que ese relativismo se puede decir que *Brahman* tiene, por lo menos, un tipo de realidad "aparentemente" separada. Por eso decimos que el de Ramánuja es un punto de vista más devocional, porque vista la cosa así se facilita más una relación devocional entre el *Atman*, como *el sí mismo* de las personas (lo que se parece más a la noción cristiana del alma y la de los teólogos) y el *Absoluto* como *yo*; mientras que en la identidad es total y por lo tanto no se puede establecer ningún tipo de relación entre ambas entidades. Una observación lateral y anecdótica es ver esta disparidad como una controversia e incluso rivalidad de escuelas, como la que puede haber entre jesuitas, dominicos, tomistas…

Un principio básico del hinduismo, que aparece específicamente desarrollado en la especulación de Sankara, es el hecho de la ***sobreimposición***. Un ejemplo clásico: uno ve una serpiente, se acerca y comprueba que no es una serpiente sino una cuerda. ¿Qué ha pasado? Pues precisamente se ha sobreimpuesto una realidad imaginativa, la serpiente, a la realidad de la cuerda.

Lo mismo pasa con el Âtman y el Brahman. El Atman, en la medida en que aparece como situado en el interior de cada ser, se da a conocer. Sin embargo, ese ser en el que se da a conocer el Atman, de algún modo se engaña, porque hay algo que él cree ser y que considera distinto del Atman; pero como ese ser no es otra cosa que el propio Atman, vendría a resultar que es el propio Âtman el que se engaña. Dicho de otro modo: aceptemos fenoménicamente la realidad de un ser con su "núcleo-corazón" y ahí instalado el Brahman con el Atman. Este ser tiene una realidad puramente relativa, referencial, porque lo único real es el Brahman. Pero cuando el Brahman se refleja en ese ser, que sería como una especie de estanque, entonces ese ser en primer lugar reconoce su propio límite como ser y se identifica con ese límite. Esto es, el Atman, que es ese ser mismo, sobreimpone a su propia realidad la imagen del límite. Y al producirse esa sobreimposición automáticamente se produce la oposición "yo-no yo". Esto nos permite entender la premisa de que el Âtman es igual al Brahman: se proyecta como el sol en el estanque, pero al proyectarse en el estanque reconoce que el estanque es su propio límite. El Brahman nunca dejó de ser el sol, pero aparece como si estuviera circunscripto dentro de un cierto ámbito, un límite, y en ese límite que aparece es un ser separado. Esto es la sobreimposición: hay un engaño, una especie de autoengaño por el cual esa realidad última y absoluta que es la única realidad verdaderamente real, se constituye en la forma de una multiplicidad. Esta es la idea básica.

Veamos un esquema:



Este es un esquema puramente especulativo, ya que no pertenece a la revelación sino que está realizado a partir de los textos de dicha revelación. Hay un libro de Sankara al respecto.[144]

En principio tenemos tres manifestaciones de Brahman: como el sí mismo (Âtman), como principio de manifestación (el Isvara) y como los dos polos desde los cuales se puede producir esa manifestación (Prajâpati).

En estos polos de la Prajâpati, Brahman puede manifestarse como espectador, y entonces es Púrusa, o como espectáculo, y entonces es Prákriti. Estos polos, que se corresponden con el acto puro y la potencia pura aristotélicos, se comparan con el acto inspirador y espirador del aire, es decir, el ciclo de la respiración de Brahman.

Desde el punto de vista de la manifestación en su conjunto, el Púrusa es también Isvara, el Señor; el Dios de los cristianos, dirían los hinduistas.

El Âtman está en lo "íntimo" de todo lo creado, que a su vez tiene las mismas cualidades que el Señor: el ser, la conciencia y la beatitud.

[144] Sankara; *Viveka Chudamani* (*viveka* = discriminación o discernimiento; *chuda* = cresta o cima; *mani* = joya). Hay traducción española: *La joya del discernimiento* (https://www.budismolibre.org/docs/libros_budistas/Shánkara%20_La_joya_del_discernimiento.pdf)

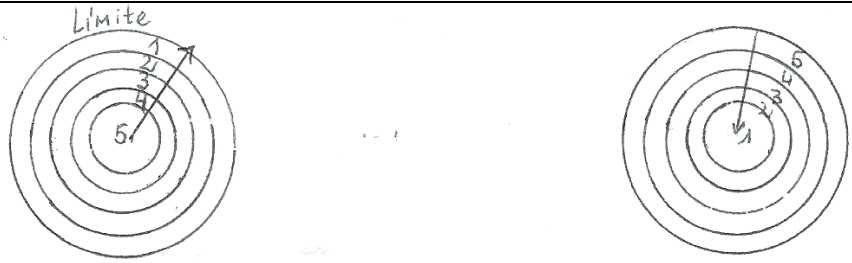
El *Sat*, el "ser" o verdad (en sánscrito se identifican ambas cosas), es el Âtman en cuanto sujeto en sentido aristotélico, esto es, el *Cit* [shit], portador de una conciencia que es *Ananda,* su propia beatitud: Dios como intelección y sujeto de la intelección en Aristóteles)

Este sujeto así entendido, se manifiesta en la Buddhi, que se puede traducir por la Inteligencia pura (con mayúscula) o el gran principio, y que se corresponde con la Trimurti o tríada de los tres grandes dioses personificados: Brahman, el dios que crea, forma; Visnu, el dios que conserva, y Siva, el dios que transforma y transfigura. Esto es lo correspondiente a los dioses supremos, es decir, que no tienen individualidad, son supraformales en tanto que están por encima de la forma individual, como los seres angélicos que son especies antes que individualidades.

Dicho de otro modo, tratando de resumir: Púrusa y Prákriti son dos modos de la manifestación (el acto puro, el Dios creador aristotélico; la materia pura, la potencia pura aristotélica). Y entre estos dos polos se desarrollan todos los planos de la existencia: el humano, el angélico, el demoníaco… En la intersección de un cierto plano de la existencia, como por ejemplo el que corresponde al nuestro, al humano, es donde se produce la sobreimposición del Âtman a su límite, donde el Âtman, en tanto ser viviente (humano en este caso), confunde la cuerda con la serpiente.

En esta concepción el Âtman se va revistiendo de vainas o estuches (*Kosa*), que en conjunto representan los *involucros* de "las cosas". En el siguiente esquema podemos resumir el tema de los involucros:

LOS INVOLUCROS (KOSA= vaina = estuche)



Los **involucros (**kósa=vaina=estuche)

I. Suksmasantra

1. ananda-maya-kósa (posibilidades de manifestación del Âtman;
2. vijñaña-maya-kosa (*luz*: la biddhi y los principios sensoriales);
3. mano-maya-kosa (el *manas*: pensamiento-memoria-sensorium común);
4. prâna-maya-kosa (facultades vitales-hálito vital);

II. Sthulasari

5. cuerpo físico.

Estados

1. turiya (el 4°) 2. sueño profundo

3. sueño con sueños (¿lo mentaloide?) 4. conciencia de vigilia (¿lo vitaloide?)

Todo el universo físico está comprendido en el último de los involucros, en el involucro sutil, que sería el alma del mundo.

Los conceptos siguientes, son un intento de resumir, integrando conceptualmente, estos dos gráficos:

1. *Brahman*: es el fundamento, lo nombrable, *eso*:
   - a-dva-ita (la no dualidad),
   - el cero metafísico,
   - no es nada positivo,
   - no es eso que se pueda nombrar,
   - es un límite,
   - es lo impensable.

Por eso, para comprenderlo, nombrarlo o abarcarlo tenemos que recurrir al uso de la paradoja.

2. *Âtman*: es la inmanencia de lo Absoluto (Brahman) en lo individual: "nadie me libera sino el Âtman, pero este siempre fue libre" (una forma de paradoja).

Otros puntos de vista ayuden, tal vez, a nuestra mirada occidental frente a tan intrincadas cuestiones de la cultura hindú:

> "Brahman en el Universo, Dios en su trascendencia e inmanencia. Es también el Espíritu del hombre, es Atman, el Sí mismo en cada uno y en todo. De ahí (…) que Dios no debe buscarse como algo distante, separado de nosotros, sino más bien como lo más íntimo de nosotros, como el Sí mismo superior que habita en nosotros y está por encima de las limitaciones de nuestro sí inferior.
>
> Elevándonos hacia lo mejor de nosotros, nos elevamos hacia el Sí mismo interior, hacia Brahman, hacia Dios mismo. Por ello cuando se apremia al sabio de las *Upánishad* para que dé una definición de Dios, él permanece en silencio, indicando que Dios es silencio. Al volvérsele a pedir que exprese a Dios mediante palabras, el sabio dice: "neti, neti" ("eso no y eso tampoco"); pero cuando se le insiste para que dé una respuesta positiva, pronuncia las simples y sublimes palabras: "*TAT TVAM ASI*": "Tú eres Ello". (…). "Quien a Dios conoce se vuelve a Dios", dice el *Múndaka-upánishad*. (…) *Atman*, el misterio de nuestra vida (es) algo que está por encima de la razón y, por tanto, no puede ser alcanzado únicamente con la razón.
>
> "No es a través de una gran erudición que se alcanza el Âtman, ni a través del intelecto ni de la enseñanza sagrada." (*Katha-upánishad*).
>
> [El Âtman] "Se allega al pensamiento de quienes le conocen más allá del pensamiento, y no de cuantos imaginan poder alcanzarlo por el pensamiento: resulta ajeno al erudito y cercano para el sencillo". (*Kena-upánishad*).
>
> ¿Cómo puede conocerse la mente como sujeto, salvo a través de la experiencia? (…) ¿Somos capaces de saber qué es lo que nos permite ser conscientes de nuestra propia consciencia? ¿Podemos conocer esa esencia de nuestra vida que nos permite vivir y sentir y pensar? Si lo hiciéramos, llegaríamos a conocernos a nosotros mismos, a nuestro Atman, conoceríamos a Dios. Entonces podríamos saber, al igual que sabemos que estamos vivos, pero con una intensidad mucho mayor, que existe un centro

dentro de nosotros que nos proporciona esa unicidad que llamamos conciencia, y que puede ser uno con el UNO, el nexo invisible que proporciona la unidad de nuestras pequeñas vidas y que es la unicidad de este vasto universo. (…)

(…) Cuando el hombre ve a Dios en todo y todo en Dios, entonces ese hombre es uno con Brahman, ha cruzado el río de la vida y ha oído los cantos de inmortalidad que le dan la bienvenida desde la otra orilla.

Y cuando un hombre ve que el Dios que habita en su interior es el mismo Dios que habita en todo cuanto existe, no se daña a sí mismo dañando a otros: entonces emprende, sin duda, la senda más elevada". (Bhágâvad-gîtâ, XIII, 27-28)[145]

Lectura complementaria

La sobreimposición

Sánkara (788-829), *Comentario a los Brahma-sûtra* (*Vedânta*); comienzo de la Primera parte de la Primera lección. (Fuente: Sankara, *Prolégomènes au Vedânta*, traduit par L. Renou, Maisonneuve, París 1951.

* * *

Admitido que sujeto y objeto, dominio de la noción de yo y tú, opuestos por naturaleza como la oscuridad y la luz, no pueden interpenetrarse, ni menos aún lo pueden sus propiedades, debe considerarse un error sobreimprimir al sujeto, que es pensamiento y dominio de la noción de yo, el objeto, dominio de la noción de tú, y sus propiedades; e, inversamente, sobreimponer el objeto al sujeto, y sus propiedades. Empero, sobreimponer al uno la esencia y las propiedades del otro, dejando de distinguir esos dos sustratos y sus propiedades respectivas, que son cosas absolutamente distintas, acoplar así lo verdadero y lo falso diciendo "yo soy esto", "esto es mío", es una práctica ingente a la existencia y derivada de un conocimiento erróneo.

Pregunta: ¿A qué se llama "sobreimposición"?

Respuesta: Es el hecho de que algo aparece en otra cosa como recuerdo. (1)

Algunos dicen: Es sobreimponer a una cosa las propiedades de otra.

Algunos: Es el error que se produce cuando no se capta la diferencia con lo sobreimpuesto.

Otros explican: Es suponer que tiene propiedades contrarias a otra cosa, a la cual se sobreimpone.

En todo caso hay acuerdo en que las propiedades de una cosa aparecen en otra. Es como, según el sentir común el nácar a aparece semejante a la plata o a la luna, que es única, aparece como doble. (2)

Objeción: Pero ¿cómo habría superposición de los objetos y sus propiedades al Sí-mismo interior, que no es objeto? En efecto, uno sobreimpone un objeto a otro, ambos accesibles al ojo; pero has dicho que el Sí-mismo interior, desprovisto de la noción de tú, no es objeto. (3)

Respuesta: Ante todo es inexacto de que no sea absolutamente objeto: es el objeto de la noción de yo, y el Sí-interior está certificado por percepción inmediata. Además, no hay restricción por la cual un objeto no sea sino sobreimponible a otro objeto accesible al ojo: los inexpertos sobreimponen el color turbio del cielo al éter, (4) que empero no es inmediatamente perceptible.

Así, pues, no es absurda la sobreimposición de lo que no es el Sí-mismo al Sí-mismo interior.

Notas: (1) Alusión al ejemplo sankariano clásico: en el crepúsculo, se puede confundir una cuerda con una serpiente (se sobreimponen las propiedades de la serpiente a las propiedades de la cuerda).

(2) Alusión, sea a la luna reflejada en el agua, sea, más probablemente, al ejemplo clásico de que al presionar sobre el ojo se produce una visión doble.

(3) Al comienzo se ha dicho que el sujeto (identificable con el Sí-mismo interior) no tiene propiedades comunes con el objeto.

(4) El espacio puro y el elemento correspondiente.

[145] Mascaró, J; "Introducción" a *Upánishads*; op. cit., pp. 9-26

VIII
EL BUDISMO

1. El Buddha Siddharta Gáutama

> "El Buddha fue uno de los más grandes maestros de la humanidad, reverenciado a lo largo de dos mil años por incontables millones de personas. Al igual que otros conductores religiosos, nunca escribió un libro: las muchas sentencias y relatos con él relacionados fueron puestos por escrito por sus seguidores inmediatos y posteriores. Más incluso que los Evangelios, estas enseñanzas fueron un producto de la iglesia primitiva, de modo que reflejan las preocupaciones del budismo en su desarrollo".[146]

La mayor parte de estas escrituras contienen gran parte de la doctrina budista y documentan la sabiduría de los budistas primitivos. A quien hoy designamos Buddha fue uno de esos maestros y salvadores, el único para el imaginario de nuestra era, pero están documentadas las referencias a otros Buddhas muy anteriores a este, e incluso la espera de un Buddha futuro, Maitreya.

"Buddha" es una denominación con valor religioso, que significa "Iluminado" o "Despierto". La persona a la que hoy nos referimos con dicho nombre, se llamaba Siddharta y el de su familia Gótama (en pâli) o Gáutama (en sánscrito). Con frecuencia también encontramos apelativos a él que hacen referencia a su clan, los "Shakyas", de ahí que haya recibido el título Shakyamuni: "el sabio de los Shakyas".

> "Hoy en día es común que los apologistas del budismo, tanto de Oriente como de Occidente, pretendan que el Buddha fue solo un ser humano, un hombre como nosotros; no obstante, ningún budista pensó

[146] Parrinder, Geoffrey; *La sabiduría de los primeros budistas*; Lidiun, Buenos Aires, 1980, p. 9.

esto en los dos mil años anteriores.[147]

Las fechas de nacimiento y muerte de Buddha son inseguras. Sin entrar en las múltiples opiniones pues el rigor sobre el particular no es de interés para este texto, como referencia amplia podemos decir que su vida transcurrió entre los siglos V y IV a. C. No es una referencia intrascendente señalar que en el siglo VI a. C., en el que también muchos historiadores ubican la vida del Buddha, fue un tiempo de florecimiento de hombres decisivos en la historia de la humanidad: Confucio, Lao-tse, Pitágoras, Heráclito.

Nació al norte de la India, en el Nepal, de familia principesca, esto es, pertenecía a la casta de los guerreros y no a la de los sacerdotes brahmanes, con quienes mantenían una rivalidad tradicional. Su padre, el rey Suddhodaha, y su madre, Maya, vivían en la ciudad de Kapilavastu. Corren leyendas que le asocian elementos milagrosos a su infancia y juventud. Por de pronto, fue hijo de una unión matrimonial corriente. La tradición dice, además, que se casó y tuvo un hijo, y que a la edad de veintinueve años renunció a su esposa y a su hijo para dedicarse de lleno a la vida errante en busca de su paz interior, desprendiéndose de sus bienes. En esa disposición, peregrinó de maestro en maestro para escuchar sus enseñanzas.

En otra tradición oral se cuenta su permanente insatisfacción por las enseñanzas que recibía de sus maestros brahmanes. Esto lo llevó a la práctica de un ascetismo riguroso al punto de convertirse en un casi esqueleto, como lo testimonian pinturas y esculturas, hasta que recibió la "iluminación": sentado bajo la higuera sagrada en lo que hoy es la ciudad de Bodh Gaya, en el estado de Bihar, limítrofe con Nepal al noreste de la India. Entonces, se transformó en el Buddha.

Estos dos textos breves recopilados por los primeros budistas, narrados imaginariamente por el propio Buddha, ilustran el relato legendario de su nacimiento:

*

"(…) he surgido en el mundo como el Bendito y Supremo Buddha, pertenezco a un noble clan y he nacido en el seno de una familia llamada Gótama. Mi padre es el rey Suddhodana, mi madre su esposa Maya y el lugar donde residen, la ciudad de Kapilavastu. Mi servidor principal es Ananda [… Las etapas de mi vida] os serán reveladas: mi apartamiento del mundo, mi transformación en asceta solitario, mis trabajos, la iluminación que recibí bajo el árbol *Bo* y la puesta en movimiento de la Rueda de la Verdad.[148]

*

"(…) Ananda dijo: He oído decir esto personalmente al Señor. Se puso de pie memorioso y consciente en el cielo, y descendió al vientre de su madre, tras de lo cual hubo de aparecer en el mundo aventajando la majestad de los dioses: el universo se estremeció. Los dioses protegieron a la madre cuando el futuro Buddha entró en ella y esta se abstuvo de decir falsedades e ingerir vida, no hubo en su mente pensamientos de hombre, gozó de la plena posesión de todos sus sentidos, fue feliz, las enfermedades no la atacaron y comprendió la perfección del niño que dentro de ella se hallaba. Diez meses después de la concepción dio luz de pie y murió siete días más tarde. El futuro Buddha al nacer, estaba limpio y sin mácula. Se mantuvo erguido, dio siete pasos, reconoció cuanto lo rodeaba y dijo en alta voz: "Soy el principal, el más antiguo y el primero del mundo. Este es mi último nacimiento. Ya nada falta por ocurrir".[149]

Se casa a los dieciséis años y sigue diciendo la leyenda:

*

"El padre lo sabe –los astrólogos se lo han dicho- que su hijo corre el peligro de ser el Buddha, el hombre que salva a todos los demás si conoce cuatro hechos que son: la vejez, la enfermedad, la muerte y el ascetismo. Recluye a su hijo en un palacio.
(…) El príncipe vive una vida feliz, ignora que hay sufrimiento en el mundo, ya que le ocultan la vejez, la enfermedad y la muerte. (…) El día predestinado sale en su carroza por una de las cuatro

[147] Ib., p. 12.
[148] Digha Nikaya, en *Dialogues of the Buddha*. (Cita de Parrinder, op, cit., p. 29)
[149] Majihma Nikaya, en *The Middle Length Sayings*, cit. en Parrinder, op. cit, p. 30.

puertas del palacio rectangular (…) y ve un ser distinto de todos los que ha visto. Está encorvado, arrugado, no tiene pelo. Apenas puede caminar, apoyándose en un bastón. Pregunta quién es ese hombre, si es que es un hombre. El cochero le contesta que es un anciano y que todos seremos ese hombre si seguimos viviendo".[150]

Después, en una segunda salida, descubre la enfermedad en el rostro demacrado de un leproso; luego la muerte, en un cortejo fúnebre y, por último, el ascetismo en un hombre casi desnudo, demacrado, con un rostro sereno. El príncipe, desolado, decide abandonar todo: riqueza, poder, familia…, y ser el Buddha. Aun hoy no es extraño encontrar en Oriente quien, en "el umbral de la existencia" abandona familia y fortuna y salen a andar caminos como un asceta errante.

Busca y encuentra maestros, que le enseñan el ascetismo, que él practica con rigor durante mucho tiempo, hasta que, sentado una tarde bajo el árbol del conocimiento, con los brazos cruzados, va llegando a la salvación. A esa tarde sigue una noche de meditación y al alba intuye las Cuatro Nobles Verdades básicas y el Óctuple Noble Sendero, cuyas normas se integran en una virtuosa Vía Media, equidistante de la vida carnal (baja, innoble, material, indigna e insensata) y de la vida ascética (indigna, insensata y dolorosa): ya no es Siddharta sino el Buddha que ha alcanzado la Iluminación.

Comienza su período de predicación. Su primer sermón es en el Parque de las Gacelas, en Benarés: allí predica la Vía Media, las Cuatro Nobles Verdades y el Óctuple Noble Sendero:

Las *Cuatro nobles verdades básicas*:

1. el hecho universal del dolor,
2. su causa: el deseo,
3. su aniquilación: el cese del deseo;
4. el camino para alcanzar esa meta: el *Noble óctuple sendero* de rectitud:
    1. recta opinión,
    2. recta intención,
    3. recto lenguaje,
    4. recta acción,
    5. rectos medios de existencia,
    6. recto esfuerzo,
    7. recta concentración, y
    8. recta contemplación.

*

"Esta es la *Noble Verdad del Dolor*: nacimiento, vejez, enfermedad, muerte, pena y desesperación son dolorosos.

Esta es la *Noble Verdad de la Causa del Dolor*: el deseo que conduce a los renacimientos, el placer y la pasión, la existencia y la no existencia.

Esta es la *Noble Verdad de la Cesación del Dolor*: el deseo debe cesar sin que queden restos; hay que desprenderse, desapegarse, liberarse de él.
Esta es la *Noble Verdad del Camino que conduce a la cesación del dolor*: el Noble Óctuple Sendero."

*

"¿Qué es el *Noble Óctuple Sendero*? Es: recta opinión, recta intención, recto lenguaje, recta acción, rectos medios de existencia, recto esfuerzo, recta concentración, y recta contemplación. La recta opinión da el conocimiento del dolor, de su causa, de su cesación y de cuál es el sendero. La recta intención da las aspiraciones a renunciar y ser benevolente. El recto lenguaje se abstiene de mentiras y calumnias. La recta acción, del robo, el asesinato y la lenidad. Los rectos medios de existencia siguen prácticas rectas. El recto esfuerzo deja de lado el estado de mal y se encamina al bien. La recta concentración contempla

[150] Borges, J. L.; "El budismo", en *Siete noches*; vs. ed.

el cuerpo y la mente autoposeyéndolos. La recta contemplación se eleva del mal, asentándose en la dicha y la ecuanimidad." [151]

Luego vendrá su famoso Sermón del Fuego, predicado a mil ermitaños en Uruvela:

*

"Todo, oh discípulos, está en llamas. La vista, oh discípulos, está en llamas, lo visible está en llamas; el sentimiento que nace en contacto con lo visible, ya sea dolor, ya alegría, ya ni dolor ni alegría, está asimismo en llamas. ¿Qué fuego lo inflama? El fuego del deseo, el fuego del odio, el fuego de la ignorancia; el nacimiento, la vejez, la muerte, las penas, las quejas, el dolor, el pesar, la desesperación: tales son mis palabras. (…) Sabiendo esto, oh discípulos, un sabio, un noble oyente de la doctrina rechazará lo visible, rechazará la percepción de lo visible, rechazará el contacto con lo visible, ya sea dolor, ya alegría, ya ni dolor ni alegría. (…) rechazado todo esto, un sabio, un noble oyente estará libre de deseos, estará salvado; salvado, se elevará en él esta convicción: estoy libre, todo nuevo nacimiento está aniquilado, alcanzada la santidad, el deber cumplido no volveré aquí abajo. Tal es el conocimiento que posee."[152]

Llegará el momento de su muerte, rodeado de sus discípulos que esperan sus instrucciones para la Orden, pero el Iluminado les dejará otra lección de su sabiduría:

*

"Al llegar la estación de las lluvias, el Buddha se sintió seriamente enfermo, con agudos dolores, casi a punto de muerte, pero estaba atento y sereno, y soportaba los dolores sin quejarse. (…) Entonces Ananda se acercó y lo saludó, diciéndole: He visto al Sublime en salud y enfermedad, y aunque el verlo enfermo me puso más blando que un gusano, me sentí confortado por la idea de que no habría de morir sin dejar instrucciones para la Orden. El Buddha respondió: ¿Qué espera la Orden? He predicado la Verdad sin hacer distinciones entre una doctrina abierta y otra secreta, porque no tengo la mano cerrada del maestro que se guarda cosas. Soy viejo y mi viaje está por terminar; tengo ochenta años y mi cuerpo es como un carro gastado. ¿Por qué tengo que dejar instrucciones para la Orden? Sed lámparas para vosotros mismos, no busquéis refugios en el exterior. Aferraos a la verdad como una lámpara, aferraos a la Verdad como refugio".[153]

Y anuncia a sus discípulos el momento en que ha de ocurrir su muerte, con precisión:

"Llamó a Ananda y los hermanos y les dijo: Mirad, todas las cosas compuestas deben envejecer. Esforzaos por vuestra salvación con diligencia, porque en tres meses el Maestro habrá muerto.
Mi tiempo se ha cumplido, mi vida termina. Parto, confiando solo en mí. Colmaos de pensamiento, morad en la firmeza, sed graves, vigilad vuestros corazones, lo vuestro propio, porque quien afirme esta Verdad y el Camino el mar de la vida cruzará, terminados sus dolores."[154]

2. Las ramas del budismo

Cuando hablamos de budismo, debemos empezar por tener en cuenta que el budismo se divide en ramas de las cuales, respetando las susceptibilidades de las otras escuelas, dos son las reconocidas: el *Hînayâna* y el *Mahâyâna.*

A estas dos ramas clásicas del budismo, se agregó luego una corriente del budismo tántrico: el *Vajrayâna* o *Tantrayâna* ("Vehículo de diamante"), también nombrado a veces como lamaísmo; esta forma propiamente es una rama derivada del Mahâyâna y fue conocida y difundida por los viajeros que se aventuraron

[151] Samyuta Nikaya, "Dialogues II", en *Kindrd Sayings* (citado por Parrinder G., op. cit, p. 37-39)
[152] Borges-Jurado; op. cit; cap. "La rueda de la ley".
[153] Parrinder, G.; Ib., p. 86.
[154] Parrinder, G.; Ib., p. 87.

a recorrer el Tíbet. El tantrismo se difundió rápidamente por China desde comienzos del siglo VIII de nuestra era.

2.1. El Hînayâna

El *Hinâyâna* o *Theravâda* es la *doctrina de los antiguos* (de las primeras escuelas budistas) y se corresponde geográficamente con el budismo del sur. La palabra *Theravâda* es una transformación pâli de la palabra sánscrita *Sthâviravâda* que, quiere decir, precisamente, "la doctrina de los antiguos, de los ancianos".[155]

La transformación de la palabra sánscrita *Sthâviravâda,* al pâli *Theravâda*, puede explicarse siguiendo estos pasos:

a. la *s-* inicial seguida de consonante, desaparece: *sthâviravâda*> **[156]thâviravâda*;
b. la *-v-* intervocálica del sánscrito es muy floja en la India, como la del inglés; por eso cae: **thâviravâda* > *thâiravâda*;
c. es un hecho generalizado que, en las lenguas que derivan del tronco indoeuropeo, el diptongo *ai* se monoptonga en *e;* entonces de **thairavâda* > *theraâvada.*

Esta "doctrina de los antiguos" fijó el *Canon búdico o Canon pâli*, un conjunto de textos que comprende una serie de textos atribuidos originalmente al Buddha y a sus discípulos. Probablemente se escribieron en Sri Lanka (Ceilán) varios siglos después de la muerte de Buddha cuando, superadas ciertas diferencias interpretativas, la doctrina ya se encontraba fijada.

A este conjunto de textos también se lo conoce como el *Tripitaka* o *Tres cestos*, porque los textos se escribieron en hojas de palmeras que se conservaban en tres canastos diferentes:

- *Vinaya-pitaka* o "Cesto de la disciplina monástica": se trata de un conjunto de reglas que rigen la vida de los monjes y monjas en el monasterio. Además, y esto es particularmente interesante para el estudioso extramonástico, incluye las historias que originaron dichas reglas y cómo Buddha actuaba concretamente ante los problemas de convivencia que surgían y reestablecía la armonía de la vida conventual.

- *Sutra-pitaka* o "Cesto de discursos": es una colección de cinco volúmenes que contienen los discursos atribuidos a Buddha y a sus más inmediatos discípulos, por lo que se los considera el núcleo de las enseñanzas budistas.

- *Abhidharma* o "Cesto de enseñanzas complementarias": son siete textos en los que se tratan complementariamente los temas doctrinales ya abordados en las otras dos canastas.

2.2. El Mahâyâna

El *Mahâyâna* es la *doctrina de los sutras* y se corresponde geográficamente con el budismo del norte. Esta segunda corriente se desarrolló, según los diversos autores, entre los años 100 y 250 de nuestra era. Para el desarrollo de este curso, al budismo tibetano lo consideramos una de sus ramas.

Hacia los comienzos de la era cristiana, en el budismo indio del norte comenzaron a aparecer textos llamados *sutra*, palabra que significa "hilo", "tejido"; de modo que "sutra" es un "conjunto de hilos", "un tejido"; aplicado a un texto significa "un texto es (visto como) un tejido".

Para estos budistas del norte los *sutras* son los textos por antonomasia: si bien se pueden llamar "sutras" a todo tipo de textos, cuando un budista habla de *sutras* a secas, se

[155] A modo ilustrativo: forman parte del *Theravâda* los textos tomados del libro de G. Parrinder, *La sabiduría de los primeros budistas*, con que ilustramos este capítulo.

[156] En filología, el asterisco * indica que la palabra en cuestión no ha sido documentada, si bien se considera que tiene que haberse dado.

refiere específicamente a estos escritos, que implican una variación con respecto al *Canon pâli*: si bien nunca se negó la validez doctrinaria de este canon, los sutras del norte vienen a marcar una diferencia en cuanto a la orientación. A sus seguidores los llamaban *mahayanistas* ("yana" es "vehículo, balsa". De ahí que "mahâyâna" viene a significar "el gran vehículo" de liberación). Por contraposición, los mahayanistas llamaron *Hînâyana* ("pequeño vehículo") a la *Theravada*, lo que sus seguidores rechazan de plano.

> "El *Mahâyâna*, el "Gran vehículo", expone su pretensión de universalidad en un texto característico, *El loto de la buena ley*, compuesto quizá alrededor del siglo II d.C. Esta obra expresa que los Buddhas no trajeron la salvación en un "vehículo menor"; tras lo cual procede a relatar el cisma que produjo la separación de cinco mil orgullosos monjes, religiosos y seglares a quienes el Buddha, hablando a Sariputta, habría calificado de paja entre grano. El *Mahâyâna* desarrolló los conceptos de otros Buddhas, de Buddhas futuros y de Tierras de Buddhas, como la Tierra Pura y el Paraíso Occidental. Innumerables seres sobrenaturales llenan las escrituras posteriores, ya que el budismo absorbió mucho de la religión popular de China, Japón, Corea y Tíbet. (…)
>
> La filosofía mahayánica es más afín al pensar hindú y a ciertas partes del chino, en tanto que el *Theravada,* aparece menos especulativo, aunque sigue siendo religioso."[157]

El tratamiento de nuestro curso se centra básicamente en el Mahâyâna; de hecho el Hînayâna queda en cierto modo relegado, ya que puede considerarse incluido en el Mahâyâna, que viene a ser así una doctrina más amplia; creo aceptable decir que el budismo Hînayâna ha sido absorbido por el Mahâyâna.

3. Budismo – hinduismo: rasgos distintivos

Frente al hinduismo en particular (pero no solo), nos parecen particularmente distintivos, al menos, los rasgos siguientes:

1. *Ausencia de texto revelado y ritual externo*.
2. *Vía media entre mundaneidad y ascetismo extremo*. Se dice en el budismo que la ascesis en sí misma o como medio de poder es una desviación que no lleva a la iluminación.

> "Al camino de Gáutama Sakyamuni se lo llama "el sendero medio", porque evita los extremos. Un par de extremos es el de la persecución franca de los deseos mundanales, por una parte, y por otra, la disciplina severa, ascética, corporal, de algunos contemporáneos del Buddha, como los jaina, cuya austeridad tenía por objeto culminar con la aniquilación del cuerpo físico. Otro par de extremos es el del escepticismo, que niega la posibilidad del conocimiento trascendental, y la afirmación dialéctica de indemostrables doctrinas metafísicas. El budismo esquiva el callejón sin salida de ambas partes y lleva a una actitud que por sí misma conduce a la experiencia trascendental. Rechaza explícitamente todas las fórmulas controvertidas del intelecto por considerarlas inadecuadas para aproximarnos a la paradójica verdad o para expresarla, verdad que reside mucho más allá de las concepciones cerebrales."[158]

3. *Práctica inmediata de la ascesis*.
4. *Organización de los discípulos en comunidades monásticas*, que también incluyen a laicos adherentes.

La idea de la *liberación* como acto heroico es absolutamente central en el budismo y esto se vincula, por un lado, con el hecho de que en el budismo la comunidad de ascetas es fundamental y, por el otro, con la noción de *Jina*, el *vencedor* (la raíz *ji-* significa vencer) o,

[157] Parrinder, G.; op. cit., p. 25.
[158] Zimmer, Heinrich; *Filosofías de la India*; Eudeba, Buenos Aires, 1965, p. 367.

como se traduce mejor, el *héroe*[159]. Esta noción de la "liberación" también aparece en la India y en las otras culturas del Oriente, pero la diferencia está en el énfasis:

Insistiendo, en estas culturas el ideal del hombre viene a ser el que cumple con sus deberes de estado en el orden natural y que después de cumplir con ellos, en un momento dado hace un esfuerzo para alcanzar la reintegración al Absoluto de donde proviene. En el budismo la cuestión es absolutamente directa: los deberes de estado son muy respetables, pero no interesan; lo central es ese acto heroico por el cual el ser se reintegra a su origen. De ahí la carencia de importancia de las castas, por ejemplo, pues si el sujeto se convierte en asceta ya no interesa la casta, sino que más bien ya no pertenece a ninguna, está más allá de la cuestión.

> "Un tema relacionado con el jina o héroe, pero vinculado nominalmente con él, es la corriente conocida como jainismo.
> La palabra Jina o Jaina (el "vencedor") también está presente en el nombre "Jainismo", corriente religiosa hindú no ortodoxa en tanto no reconoce la autoridad de los *Veda.* En su tradición se habla de 24 maestros o Jinas, "los vencedores", el último de los cuales fue un contemporáneo de Buddha: Mahavira. No creen en Dios. La liberación se alcanza por la recta creencia, el recto conocimiento y la recta conducta, en la que se acentúa particularmente el precepto de no hacer daño a ningún ser viviente".[160]

5. *Prescindencia de las castas*. Vinculando este punto con el 3, se dice que el asceta es supracasta, o mejor, "está por encima de las castas" determinadas por el nacimiento. Precisamente, el budismo fue muy atacado por el hinduismo porque se oponía a las castas y entendía que un hindú podía renunciar a la suya, a diferencia de lo que ocurría en el hinduismo, donde esta renuncia era un derecho inaceptable.

> "El joven sacerdote Ambattha preguntó: '¿Dónde están la sabiduría y rectitud de que se habla en esos versos?' El Buddha respondió: 'En la perfecta sabiduría y rectitud no existe la preocupación por el nacimiento, el linaje o el orgullo que dice que tú eres tan digno como yo o no tan digno. La gente que habla de casarse o de dar en casamiento se refiere a esas cosas, pero el que está esclavizado por las ideas de nacimiento, posición social o relaciones matrimoniales está lejos de la sabiduría y la rectitud superiores. Solo liberándose de esas cadenas uno puede realizar en sí la perfección suprema de la sabiduría y la conducta."[161]

También, ayuda a entender el peso de este rasgo, vinculándolo con lo dicho en el 1 y en el 4: el ritual externo no tiene ningún sentido, sino que lo que importa es la organización en comunidades. Otro tanto vale para el hinduismo: las *Upánishad* dicen explícitamente que el ritual interno compensa sobradamente el externo. También lo dice la *Biblia*: "Tú no quieres sacrificios de animales sino interiores…", y el *Evangelio*: "No hagas como los hipócritas que andan por las esquinas…" El individuo que hace una vida religiosa pura compensa ese sacrificio exterior con el interior; el asceta mismo es "el revelado"; en última instancia, cuando el asceta hindú realiza lo que se ha llamado la *identidad suprema*, está por encima del *Îsvara* mismo, se identifica con el cero metafísico, para decirlo de algún modo, con el que Îsvara mismo no se identifica.

Entonces, que se organicen en comunidades monásticas justifica todo el resto. En realidad el auténtico budista es el que pertenece a la comunidad monástica; los adherentes laicos son simpatizantes, nada más, algo así como los que se integran a las órdenes terceras

---

159

160 AA. VV. *Diccionario de la sabiduría oriental*, op. cit., p. 160.

161 Parrinder, G.; op. cit.; p. 47.

entre franciscanos o dominicos; son exteriores, no son franciscanos o dominicos específicamente. Estos adherentes laicos vendrían a ser algo así como la gente que desea integrarse a la comunidad monástica en sí, pero que no termina de dar el paso total para convertirse en monjes; por eso es que en el budismo no tiene importancia que estos adherentes pertenezcan a castas o no. En cambio esta cuestión de las castas es vivida como disgregador por el hinduismo, precisamente porque este se basa en la organización social de las castas; de ahí su rechazo al budismo.

En esta relación entre hinduismo y budismo, se ha dicho que así como el cristianismo es una religión universal que nace partiendo del judaísmo, que es una religión étnica, del mismo modo el budismo surge como una posición universal frente al hinduismo, que también es una religión étnica.

6. *Papel secundario de los dioses* (no hay Îsvara, "Señor").

> "En la época moderna se dijo con frecuencia que el budismo era agnóstico e incluso ateo, y que rechazaba o ignoraba gran parte de la teología hindú. Esto no es así: los dioses hindúes –Brahma, Indra y los demás- aparecen en las escrituras del *Theravâda,* pero son personajes secundarios o servidores del Buddha, que ocupa el centro de la escena. Ninguno de esos dioses es el Ser Supremo, y el Buddha no los reconoce como tal. Él mismo no recibió la denominación de Dios, en realidad esta calificación sería indigna, dado que esos dioses no llegaron todavía a la iluminación completa y están atrapados en la ronda de las transmigraciones. El Buddha está por encima de todos esos seres, por ello se lo llama "Maestro de dioses y hombres". Funcionalmente, es el Ser Supremo; en una confesión de fe que data de las primeras épocas, los hombres exclamaban: "Acudo a Buddha en busca de refugio", como los hindúes acuden en busca de refugio a Krishna o Shiva[162]."[163]
>
> Isvara es el "el Señor del universo", la representación de un Dios personal creador del universo. Dicho con palabras del Swami Vivekananda: "Isvara es la suprema interpretación del Absoluto (*Brahman*) por el pensamiento humano".
>
> "Desde el punto de vista del hinduismo, el dios cristiano o islámico y todos los dioses de la mitología hindú son aspectos de Îsvara. Nuestro entendimiento solo puede imaginar una divinidad dotada de forma y por lo tanto de Îsvara como representación mental, la cual no es sino una sobreimposición al Brahman (…) El aspecto hinduista más difundido de Îsvara es la Trimurti, o Tríada formada por Brahma, Visnu y Siva." [164]

7. *El anatta* (en pâli) o *anatman* (en sánscrito)*:* todas las cosas son "carentes de yo", son "sin Sí-mismo" (*an-atta*),

> "(…) el proceso del ego consiste de una serie de momentos de entidades transitorias. Nada permanece. No solo todas las partículas de ser son perecederas (*anitya*) sino que su duración es infinitamente corta. "Todas las cosas son breves como guiñadas". Su surgir a la existencia es casi su dejar de existir. Sin embargo, se siguen unas a otras en cadenas de causa y efecto que no tienen comienzo y que continuarán por la eternidad. Estas cadenas consistentes en *dharma* [norma, ley] momentáneas, son lo que a los demás y en algunos casos a sí mismas, parecen ser individuos: dioses, animales, océanos, hombres, piedras, árboles… Todo ser fenoménico debe ser considerado como tal flujo de partículas efímeras. A través de las transformaciones del nacimiento, del crecimiento, de la vejez, la muerte y la interminable cadena de renacimientos, el individuo no es más que el torbellino de esa secuencia causal, que no es nunca exactamente lo que fue un momento antes o lo que está por ser y, sin embargo,

[162] Pronunciar [shiva]: *sh* equivale a la pronunciación del inglés *show*.
[163] Parrinder, G.; op. cit., p. 12.
[164] AA. VV.; *Diccioanrio de la sabiduría oriental*; op. cit.; p. 159.

tampoco es diferente. Se lo compara con la llama de una lámpara. La llama no es la misma durante la primera, la intermedia y la última vigilia de la noche, pero tampoco es una llama diferente."[165]

Otro modo de ver y explicar la no sustancialidad:

"La doctrina del Anâtman es una de las tesis centrales del budismo y afirma que en ningún ente o ser individual existe un Sí-mismo, en el sentido de una sustancia unitaria, independiente, imperecedera y eterna. Así, también el yo, en sentido budista, no es sino una personalidad empírica, mutable y transitoria (…) sujeta al padecimiento. (…) Esta ausencia de una naturaleza propia se designa en el Mahâyâna con el atributo de *sûnya* [shúnia], "vacío".

En la representación hinduista corriente, el alma o yo superior o Sí-mismo (Âtman) se caracteriza esencialmente por ser imperecedera e impasible. En el budismo, la personalidad (…) no es un Yo eterno (un Sí-mismo) sino solo un yo convencional de la experiencia cotidiana.

El Buddha, ante la cuestión de si existe o no un Sí-mismo, no tomó una posición definida a fin de no generar una nueva representación, irrelevante y obstaculizadora para la práctica espiritual. La doctrina del anatman se debe concebir más como un medio pedagógico encaminado a la salvación que como una teoría filosófica. Pero en el desarrollo del sistema de pensamiento búdico, se convirtió cada vez más en la negación definitiva de la existencia de un Sí-mismo. (…)

En el budismo, los métodos para alcanzar la Liberación se concentran en extirpar la creencia en un yo, que representa el obstáculo esencial para la realización del Nirvana. La persistencia de suponer un yo, que representa la causa principal de todas las pasiones o padecimientos, debe ser totalmente vencida, pues si no se percibe la impersonalidad de la existencia y no se reconoce esta como un flujo de aparición y desaparición de fenómenos corporales y mentales, no es posible comprender en su verdadero significado las Cuatro Nobles Verdades ni alcanzar la intuición esencial para llegar a la Iluminación."[166]

Sin embargo, con respecto al "sin Sí-mismo" o "no sustancialidad", hay otro modo no tan divergente de interpretar las posturas del hinduismo y del budismo.

Recurriendo otra vez a esos círculos concéntricos, los involucros, el interior corresponde al Âtman; el intermedio al Corazón; y al exterior, al Ser.

El Âtman está en la secreta cámara del *cuore*, por lo que se constituye en el fundamento metafísico de cada uno de los seres que existen; en sentido cristiano se lo podría llamar "alma". Además, por lo que vimos cuando tratamos el tema hinduismo, este Âtman es idéntico al Brahman. Ahora, desde el budismo se puede interpretar este Atman-Brahman de dos maneras, al menos: si entendemos el Brahman como *anatta*, esto es, como que nada tiene en sí mismo, estamos de acuerdo con el hinduismo, porque todo es ilusorio; pero si lo que estamos queriendo decir es que no existe en el centro del Ser ningún reflejo del Brahman, entonces estamos negando el fundamento metafísico del Ser y esto ya no es hinduismo.

Pero esta negación del Âtman carece de sentido en el propio budismo, porque en su versión extremooriental (Mahâyâna, por lo menos) se acaba diciendo que la budeidad está en todo ser. Es decir, en todo ser está la naturaleza del Bhudda, la Táthatâ, la "talidad", la cualidad de "ser tal"; en fin, la "budeidad". Si hay algo en que el Mahâyâna ha insistido desde el comienzo, es que la budeidad está presente en todo ser; incluso hay una escuela búdica japonesa que dice que también la montaña puede llegar a ser Buddha. Entendida así, la budeidad vendría a ser el Âtman de los hindúes.

Precisamente la interpretación contraria a esta corresponde a los occidentales, que se enamoraron del budismo porque entendieron que se trataba de una religión atea, lo que en sentido estricto viene a ser un disparate. Pero si negamos el Âtman en cada ser, no queda nada; esto es, los seres no tendrían sustancia. ¿Y entonces qué viene a significar ateísmo, en

[165] Zimmer, H.; op. cit.; p. 398.
[166] AA.VV. *Diccionario de la sabiduría oriental*; Paidós, op. cit., p.12.

relación con ese carácter indefinible e incognoscible de la realidad última, que es el Brahman? ¿Negar a Îsvara? Pues nadie niega a Îsvara, el budismo nunca negó ningún tipo de dioses ni siquiera el dios Isvara, sino sus denominaciones; y como solo le interesa el carácter heroico, el héroe está por encima de los dioses mismos. Llegados a este punto, ¿qué importan los dioses? Ya no tiene ningún sentido hablar de "dios" o de "los dioses". Decir que el budismo es ateo es usar una categoría que no tiene nada que ver con la teoría misma del budismo.

Los occidentales, particularmente en el siglo XIX, encontraron simpático que el budismo no haga caso de los dioses. Pero no es que los niegue, la budeidad de Buddha está llena de la presencia de los dioses, solo que es una cuestión que no atienden porque no les importa. El budismo es una exasperación del espíritu ascético precisamente porque el único fin que persigue el ascetismo es una desesperada búsqueda de lo Absoluto, de nada más que de lo Absoluto y no le importa nada que no sea lo Absoluto. El Buddha, a diferencia de los filósofos de las *Upánishad*, no se ha preocupado por el Absoluto o *Brahma* ni por el yo cósmico (*Âtman*), así como también se ha desentendido de asentar la existencia de un yo individual y eterno. En otras palabras, al budismo no le ha preocupado la cuestión del Absoluto.

8. La *profunda unidad de todo*, idea que está emparentada con la idea del fundamento indio, aunque la idea de "unidad" no es la más adecuada, porque hay que suprimir toda idea de número y "unidad" nos remite a "uno".

Esto guarda relación con esa ambición de profunda eternidad, absolutamente inmutable y que en última instancia es el Brahman del hinduista.

A esto, por ejemplo, aludíamos al introducir la sospecha de que existe un vínculo posible que liga todo el pensamiento de nuestra antigüedad con el pensamiento de Oriente. Por una tradición intelectual de posible influjo aristotélico, estamos casi impedidos de ver bajo una mirada limpia a los presocráticos, no sabemos bien qué quieren decir los presocráticos, por lo que comprender el acercamiento entre ellos y las culturas asiáticas se nos hace muy difícil, a pesar de que sea muy posible.

9. Su *fondo antiespeculativo*. En los textos del canon búdico existe lo que se llama las cuestiones reservadas, las preguntas a las cuales el Buddha se niega a contestar. Una de ellas es si perdura la conciencia después de la muerte, pregunta que no se contesta porque, como recuerda la madre Zen en la carta que al morir le deja a su hijo Eikiú, famoso maestro, hijo también del Emperador: "Evita los pensamientos inútiles"; es inútil especular cuando lo único conducente es la meditación que lleva a la reintegración.

> "He acabado mi labor en esta vida y vuelvo a la eternidad. Te deseo que te hagas un buen estudiante y realices tu naturaleza de Buddha. Sabrás si yo estoy en el infierno o si yo estoy contigo o no. Si te conviertes en un hombre que realiza que el Buddha y su seguidor (el fundador del Zen) sean tus sirvientes, puedes dejar el estudio y trabajar para los hombres. El Buddha predicó 49 años y en todo ese tiempo no creyó necesario decir una sola palabra. Debería saber por qué. Pero si no lo sabes y deseas saberlo evita pensar inútilmente. Tu madre no nacida, no muerta".

"No nacida, no muerta", porque como dicen las *Upánishad* el sabio no se compadece de quien nace ni de quien muere, porque ¿quién nace, quién muere? Nadie nace, nadie muere, porque el Atman, que es la última realidad, está siempre ahí.

Sin embargo, a pesar de este fondo antiespeculativo, Buddha mismo no deja de dar explicaciones a veces, de modo que se dan las dos posibilidades, porque si bien es cierto que la especulación doctrinal es en sí misma inútil, puede ayudar actuando como un mapa. Buddha lo reconoce implícitamente cuando, por ejemplo, habla de la doctrina como una balsa (*yâna*), esto es, como un instrumento que uno usa cuando tiene que cruzar un río.

En la India misma, incluyendo las *Upánishad*, se insiste en la insuficiencia de toda explicación racional; pero aunque pareciera que descuidaran la especulación escolástica, nunca la descartaron totalmente.

En este aspecto la India mantiene cierta semejanza con nuestro pensamiento occidental, tomando "occidental" en un sentido muy amplio, Edad Media incluida, a tal punto que hasta se ha podido hablar con cierta justificación de un pensamiento filosófico en la India.

10. La *extinción del sujeto* (nirvâna) y la *liberación.* Un sujeto alcanza la *liberación* (*mukti*) mediante un **proceso** por el cual se produce el acto de *extinción* (*nirvâna*) del propio sujeto, y como **resultado** alcanza el **estado** de *iluminación* o *despertar* (*bodhi*).

Los tres términos resultan sinécdoques (una parte por el todo), por lo que pueden emplearse como sinónimos, de modo que cualquiera de ellos puede designar ya el proceso y/o el acto, ya el resultado y/o el estado.

En terminología búdica, *Nirvâna* designa no solo el acto sino también el estado y la *Iluminación*, entonces, designa más bien el proceso, sinónimo de Liberación.

Si bien se admiten grados de Iluminación, salvo en alguna escuela búdica, el término Nirvâna alude a la Iluminación perfecta o completa, es decir a la Iluminación perfecta. En Extremo Oriente, para los diversos grados de Iluminación, incluso para el grado completo, se ha difundido el término japonés *satori* y el chino *wù*. Ahora, cotejando el hinduismo (H) con el budismo hinayâna (BH) y el mahayâna (BM) se reconocen estas posibilidades:

H	BH	BM
1. *krama-mukti* (liberación gradual)		
4. sadyo-mukti (liberación inmediata)		
a. *videha-mukti* (lib. póstuma)		
b. *jîvan-mukti* (lib. en vida)		
3.	*sopadhishesa-mukti* (lib. con residuo fenoménico)	*apratísthita-mukti* (lib. no fijada) [antes de la muerte]
4.	*nirupadhishesa-mukti* (lib. sin residuo fenoménico)	*pratíshtita-mukti* (lib. fijada) [después de la muerte]

Las diferencias entre las tres corrientes se debe a que adoptan puntos de vista distintos. En el *hinduismo* se toma en cuenta básicamente el *proceso* y en el *budismo* el *resultado*.

Comenzando por el budismo, sólo considera lo que para el hinduismo es el caso 2.b, "liberación en vida", distinguiendo dos casos: el 4, en el que el "liberado" realiza el paso

total al Nirvana, desapareciendo entonces del mundo fenoménicos (o sea, lo que en este mundo sería considerado como una muerte); el 3, en el que posterga dicho paso permaneciendo en el mundo fenoménico, por ejemplo para predicar (como es el caso de Buddha después de la Iluminación).

En el 4, el Nirvana como acto recibe a menudo, y especialmente como referencia a la muerte del Buddha histórico el nombre de *Parinirvâna*, traducible como "trascendencia al nirvana o tránsito al Nirvana". La diferencia de nomenclatura entre el Hinayâna y el Mahayâna para los mismos hechos corresponde a una diferencia de interpretación. En el Mahayâna se desarrolla la teoría del *bodhisattva* ("aquel cuya esencia es Iluminación"), según la cual el que ha alcanzado la Budeidad (es decir, el "liberado") y sigue el modelo del Buddha terreno, para salvar a todas las criaturas, pospone su reintegración al Nirvana y se mantiene en el estado 3. De hecho actúa como una avatâra del Buddha trascendente.

En el hinduismo, la relación *videha-mukti/jîvan-mukti* es diferente, por lo menos en principio, y tal como se formula en el Vedanta sankariano. Ante todo, es importante tener en cuenta que los textos, tanto hinduistas como budistas (incluido el *Libro tibetano de los muertos*) al referirse a la "Liberación", presuponen una práctica efectiva de los métodos de "reintegración" (alguna forma de yoga, o equivalente), es decir, una disciplina espiritual que, según se ha visto oportunamente, implica normalmente la guía de un maestro (*gurú*) y conduce a un conocimiento "de experiencia", a diferencia del mero conocimiento teórico o "mental". Este conocimiento admite "grados de iluminación" y, además, puede ser efectivo (realización de la identidad con el objeto) o virtual (la identidad del objeto permanece en estado latente). Una analogía puede aclarar este punto. Un grano de arena no contiene, *ni aun potencialmente*, el desarrollo de un aplanta; una flor macho o hembra contiene *potencialmente* ese desarrollo; la misma flor, una vez fecundada, contiene *virtualmente* la futura planta (la simiente es ya portadora del "código genético" completo); la germinación y el proceso ulterior son *efectivamente* la planta. El *videha-mukti* es el que ha alcanzado *virtualmente* el conocimiento por identificación, pero la realización efectiva de él solo se alcanza –y de modo inmediato- después de la muerte del sujeto; el *jîvan-mukti* o "liberado en vida" es el que ha alcanzado *efectivamente* ese conocimiento "aquí y ahora".

Dicho en otro lenguaje –común a hinduismo y budismo-: precisamente por haber trascendido las condiciones de la existencia, el "liberado" ya no produce karman, es decir, en él se ha "cortado" el proceso de trasmigración, ya no "renace", dicho en terminología búdica. El llamado "canto triunfal de Buddha" lo expresa con nítida pregnancia[167]:

> "Errante por nacimientos, sin cuento, buscaba en vano
> al constructor –doloroso, nacer una y otra vez-.
> ¡Constructor, apareciste! Ya no harás otra vez casa:
> despedazadas tus vigas, destruidas tus techumbres,
> ahora, con la alcanzada disolución de las formas,
> ya la mente ha conseguido la extinción de toda sed."

Según su uso difundido en el budismo, la "mente" (*citta*, propiamente la mente o pensamiento del "yo") designa aquí la "mente iluminada", es decir, identificada con la " Mente trascendente" (correspondiente al *cit* del hinduismo).

[167] *Dhammapada*, pâli: "Versos de la ley", 153-154; íd. XI, 8-9.

En el caso del jîvan-mukti la "casa" permanece hasta que se "disuelve" por desgaste natural, es decir, hasta que los restos del karman que ha constituido la individualidad, o la forma psicofísica (*nâmarûpa*, nombre y figura) del liberado se disuelvan, se extingan. Como el secreto "constructor" (el complejo de disposiciones a producir karman, o sea a sobreimponer al Âtman un flujo de apariencias) ha sido "descubierto", y solo puede "construir" desde el ocultamiento que le proporciona la ignorancia (*avidya*) generadora de la sed de la existencia.

En la tabla comparativa de un poco más arriba, hemos considerado las formas de "liberación" hinduista y sus correspondientes aproximados en el budismo. La forma 1, la *krama-mukti* hindú (liberación gradual -o diferida-) es- siempre referida un sujeto que ha seguido una "vía espiritual"- un modo de liberación póstuma no inmediata, es decir, que el jîvâtman pasa por etapas o grados de transmigración ascendente sucesivas; la liberación puede demorarse entonces hasta el *pralava* o reabsorción final del ciclo cósmico actual en el principio o Brahman, o bien producirse antes.

Los seres que alcanzan la "liberación", en cualquiera de las formas indicadas, siguen la llamada "vía de los dioses" (*deva-vâna*); los demás, la llamada "vía de los padres o de los antepasados, que no sobrepasa la esfera de la Luna", desde la cual, en virtud de las "adherencias" o "impresiones" kármicas transmigran a otros mundos sagrados de existencia, dentro del mismo ciclo cósmico; o sea, en terminología búdica, "renacen" o "retornan a la rueda o ronda de los nacimientos". Pero se cuenta con otra posibilidad: en determinadas condiciones el jîvâtman y su complejo sutil puede permanecer en diversas formas de prolongación póstuma del estado humano hasta el *pralava* o fin del ciclo cósmico, de donde, en el ciclo siguiente, o "retorna" a la ronda de las existencias (*samsâra*) o bien accede a la liberación, como una variante del *karma-mukti*.

11. Los *métodos de reintegración* y sus prácticas. En el punto anterior, nos detuvimos en el acto por el cual el sujeto alcanza la iluminación o despertar, tras el proceso de su propia extinción y liberación, que es el objetivo o meta final de todo ser.

Una segunda cuestión, resultante de la anterior, es la referente a los *métodos de reintegración* y sus prácticas, que permiten acceder a dicho objetivo: *a.* sus condiciones de posibilidad; *b.* las etapas fundamentales de los métodos y *c.* sus condiciones de realización. Veamos:

a. *Condiciones de posibilidad*. Desde el punto de vista de las doctrinas orientales (y explícitamente de las de origen indio: hinduismo y budismo) la *liberación* es el objetivo o meta final de *todo ser*, que se alcanza, como se ha dicho ya, solo a partir del estado humano en virtud de la ley del karman. Poco importa que este objetivo se produzca en uno u otro momento de la "circulación" por el *samsâra*, ya que la práctica de la vía espiritual, aunque no resulte en la liberación en un grado de existencia determinado (por ejemplo, en el estado humano de un ser X concreto), predispone para "acercarse" o "alcanzarla" en otro grado de circulación transmigratoria o en un ciclo sucesivo.

Dichos grados de "acercamientos", aunque fuera en forma transitoria y/o imperfecta y/o demorada, ya constituyen de por sí grados de o que en la terminología abrahámica se dirían "retorno o reintegración a Dios". Pero además, aparte de los "métodos de reintegración", también la vía devocional puede conducir a los mismos resultados.

Desde esta perspectiva, en el grado de existencia humana, un ser X puede ser "llamado" a emprender una vía de reintegración, en función de dos factores:

- sus condiciones personales (*kármicas*) que le proporcionan o no la aptitud para tal vía;
- su poniendo la aptitud, la voluntad de ejercerla o no, es decir, la decisión de emprenderla o no.

Ahora bien, como el acto de la decisión de emprenderla es un acto estrictamente libre y conforme a la voluntad del cielo (en el sentido agustiniano del término), la moción de dicho acto proviene de la inmediatamente de Dios, o sea, es un auténtico "llamado" que, en términos teológicos, supone una "gracia actual".

En su lenguaje propio, los textos son bien explícitos a este respecto, de modo que existe un error de interpretación de los occidentales –orientalistas y/o teólogos- que ven en los métodos orientales una soberbia presunción de la voluntad humana por la que el hombre cree trascender sus propios límites solo por su esfuerzo. Esto sería tan absurdo como el conocido caso del Barón de Münchhausen, que pretendía salir de un pantano tirándose de los cordones de sus zapatos. Por el contrario, las doctrinas indias ven en el maestro o *gurú* una teofanía (esto es, una manifestación inmediata de Dios mismo) con respecto al discípulo, e insisten en que no es el discípulo el que busca al maestro sino el maestro (Dios, en este caso) el que busca al discípulo.

Como ocurre en la mística occidental (pero que en Oriente parece más bien una característica para todos los órdenes de la vida), la *paciencia* es un rasgo dominante en las vías orientales de reintegración. Empero, paradójicamente esta paciencia oriental no es pasiva, porque se ejerce en la voluntad tenaz y esforzada al máximo, junto con la serena aceptación de lo que pertenece al orden del destino, forma de aceptación que de algún modo Occidente conoce sobre todo a través de la sabiduría estoica.

b. Las *etapas fundamentales* de los métodos. De acuerdo con el modelo teorético elegido, hemos destacado la posición "central" del hombre (es decir, su "localización", su lugar en el mundo) en el punto en el que el "rayo celeste" se intersecta con el correspondiente plano (grado) de la existencia. Pero en realidad ese punto es la proyección en la "materia" (de este o aquel hombre) del arquetipo o *Idea* platónica del *humano,* esto es, el ser humano como esencia encarnada, simbólicamente expresada por Adán en su estado en su estado paradisíaco, o sea, antes de la caída. En la existencia empírica no hay "el" hombre sino "hombres" (este, aquel…) concretos. La imagen sería que es el punto en el que ese "rayo celeste" (el arquetipo o Idea) el rayo se "refracta" produciendo una multitud de imágenes más o menos próximas al punto, es decir, determinado una "zona" central, con ejemplares más o menos fieles a la esencia originaria.

Para precisar la idea, recordemos que los gnósticos (s. I-III d.C) hablaban de una jerarquía de clases de hombres: los *hiléticos* o *materiales* (del griego *hýle*, materia), refractarios a toda espiritualidad; los *psíquicos* o *anímicos* (del griego *psyché*, alma), capaces de una espiritualidad rudimentaria o, como diríamos hoy, devocional-sentimental; y los *pneumáticos* o *espirituales* (del griego *pneûma*, espíritu), capaces de una espiritualidad superior (la referencia era de hecho, respectivamente, a los indiferentes, a los religiosos "exotéricos" y a los gnósticos o "esotéricos".

Ahora bien, en los "métodos de reintegración" se reconoce una primera etapa mayor (con subetapas) que consiste en que el ser *X*, desde la ubicación en que se encuentra en algún punto de la zona central (central, porque es la que corresponde al humano), se "traslada" al punto central mismo, o sea, al estado adánico o del "paraíso terrestre" (p.e., en la *Commedia* de Dante la llegada, precisamente, al Paraíso terrestre, en los últimos cantos: XXVII-XXXIII

del *Purgatorio*). Según Guénon, este estado "del paraíso terrestre", corresponde la culminación de los antiguos "misterios menores" del helenismo y a las iniciaciones de la casta regia o de los guerreros (*ksátriya*) y, en el taoísmo, a la condición de "hombre verdadero".

Una segunda y última etapa, que también contiene subetapas, conduce desde el punto central hacia "arriba", a lo largo del "rayo celeste", hasta la "reintegración final" o liberación total o realización metafísica o Iluminación perfecta, etc. Según Guénon, sería la culminación de los "misterios mayores helénicos y de las iniciaciones sacerdotales (brahmánicas), y correspondería en el taoísmo a la condición de "hombre espiritual" o "trascendente"; esto es del "sabio" o "santo" en el taoísmo. En la *Commedia* correspondería (hasta cierto punto porque en Dante el estado se presenta como visión transitoria, como no permanente) a la contemplación directa de Dios (*Paraíso*, XXX-XXXIII).

c. Las *condiciones de su realización*. Los términos "métodos" o "técnicas" de reintegración, contemplación, meditación y otros afines, suelen y pueden usarse porque resultan muy útiles, pero para no tergiversarlos es necesario no entenderlos en ningún sentido mecánico; más bien debería interpretarse y usarse en el sentido *tékhne*, "arte", con la diferencia de que su objetivo no es la transformación de un material externo en un producto, sino la transformación del "material" interno.

Efectivamente, estos métodos: 1.pueden y suelen tener reglas de operación (incluso corporales) estrictas, pero no rígidas; 2. requieren una guía durante la ejecución; y 3. comprometen la totalidad de la persona. Este último rasgo hace que la mera curiosidad (así sea científica) torne su práctica ineficaz, dado que aquella excluye el compromiso existencial: al considerar un objeto de observación como distinto del sujeto observador, se excluye la participación de este en aquel. Sin embargo, hasta cierto punto, es posible ser un participante-observador; pero cuando se sobrepasa el nivel de lo psicológica/fisiológicamente descriptible, el mismo participante-observador está en las mismas condiciones de incomunicabilidad efectiva que el participante a secas. A fortiori, el observador (digamos, el científico) no participante se ve de entrada reducido a registrar secuencias de "fenómenos" cuyo contenido real le escapa, y, cuando se llega a unible en que el contenido de la experiencia no ofrece manifestación fenoménica (digamos, el caso del jîvanmukta), no tiene siquiera medios de observación.

Por eso los intentos de circunscribir "científicamente" (en el sentido usual del término) los métodos o técnicas de reintegración pueden no ser inútiles para ciertos propósitos, pero no alcanzan sino la "periferia" de su "objeto". Por ejemplo los estudios sobre el control del ritmo cardíaco de un yogin, el enfoque parapsicológico con ayuda de drogas psicodélicas y los estados alterados de conciencia, etc. hasta ahora no han agregado absolutamente nada a lo ya conocido, fuera del reconocimiento de que tales estados no son meras fantasías.

Lecturas complementarias

Sánkara, ***Jîvanmuktânandalâharî* ("Ola de beatitud del liberado en vida")**

[Sánkara (siglo IX) compuso cierto número de poemas de tema litúrgico o sagrado, entre ellos este. Fuente de nuestro texto: Shankarâchârya, *L'océan de félicité du délivré vivant*, traducido del sánscrito y anotado por René Allar, en: J. Masui, comp., *Aproche de l'Inde*, Les Cahiers du Sud, París, 1949, págs. 145-8.]

Aquí se sigue la traducción de Allar, con ciertas modificaciones terminológicas, entre otras. Se ha prescindido de sus notas, reemplazándolas por otras, cuando necesario, y dando entre paréntesis el término sánscrito, cuando conveniente, en el texto mismo. Se ha agregado, además, una enumeración por estrofas.

Léxico de los términos sánscritos utilizados sin traducir en el texto:

- *Guna:* cada uno de los tres principios dinámicos ("cualidades") o vectores cuya operación combinada produce la manifestación universal y, por lo tanto, cada uno de los "mundos", el humano entre ellos. Son principios cósmicos primeros, por lo tanto, anteriores a los elementos (éter, fuego, etc.) mismos:
  - *rajas* (cf. *râja(n), "rey").* Es el vector "horizontal" o "expansivo" que se desarrolla en el sentido de la amplitud; corresponde, p.e., al calor y la rojos;
  - *sattva* (cf. *sat,* "el ser/la verdad"): es el vector "ascendente", por lo tanto en dirección "celeste" o "espiritual" y corresponde, p. e., al blanco;
  - *tamas* (cf. *tam-*, "desfallecer/sofocar": es el vector "descendente", por ende opuesto al *sattva*, asociado a la "oscuridad" y al color negro, corresponde a toda orientación descendente, sea al rayo celeste en su descenso para generar los mundos, des, dentro de un mundo, a los factores inferiores (p.e. lo corpóreo en relación a lo sutil, la atracción mundana en oposición a la atracción de lo espiritual o celeste, etc.).
- *Rajas*: véase supra *guna.*
- *Sákta* [shákta]: seguidor de la *sakti* [shákti]: "diosa, energía divina de un Dios". Yogin que practica métodos de reintegración tántricos.
- *Sattva*, *tamas*: véase supra, *guna.*] A continuación el texto:

1. Cuando, por la ciudad, mira la gente, hombres y mujeres hechos de nombre y forma, (1)
ataviados y adornados con ornamentos de otro, y departe con ellos, pensando "El que percibe es el Testigo", (2) el Absorto (*muni*) (3) o entra en la ilusión (*moha*): (4) por la enseñanza del Maestro (*gurú*), (5) el *tamas* se ha extinguido.

2. Cuando, en el bosque, mira la cima de los árboles inclinadas al peso del follaje y oye el variado trino de bandadas de pájaros ocultos en la espesa umbría, sin más asiento, de día y de noche, que algún poco de suelo, el Absorto no entra en la ilusión: por la enseñanza del Maestro, el *tamas* se ha extinguido.

3. Cuando en un templo, o un día en suntuoso palacio, o bien sobre un peñasco, u otras veces al margen de los ríos, o bien cuando comparte la choza apacible de un asceta eminente,
el Absorto no entra en la ilusión: por la enseñanza del Maestro, el *tamas* se ha extinguido.

4. Cuando se solaza, aquí con niños que ríen batiendo palmas, allá con una mujer joven y hermosa; cuando conversa con ancianos austeros o con hombres de condición diversa,
el Absorto no entra en la ilusión: por la enseñanza del Maestro, el *tamas* se ha extinguido.

5. Cuando dialoga con los sabios que disfrutan de una felicidad inmemorial y múltiple, o con poetas que tienen en el labio la esencia misma de su arte, o en otros momentos con los mejores lógicos prendados de inferencias,
el Absorto no entra en la ilusión: por la enseñanza del Maestro, el *tamas* se ha extinguido.

6. Cuando en algún lugar celebra un rito en meditación asidua, o en otro con las flores prescriptas en expansión fragante, o con inmaculadas hojas en tal otro, el ánimo gozoso, dado por entero a la alabanza,
el Absorto no entra en la ilusión: por la enseñanza del Maestro, el *tamas* se ha extinguido.

7. Cuando recita el nombre de la Propicia a todos los seres, del Beatificador, o del Compenetrante, o cuando recita los del Conductor del cortejo divino o el Resplandeciente (6), y la felicidad le inunda de lágrimas los ojos,
el Absorto no entra en la ilusión: por la enseñanza del Maestro, el *tamas* se ha extinguido.

8. Cuando se purifica en las ondas del Ganges, cuando se sirve del agua de un pozo o de un estanque, sea fría, sea tibia, y agradable, o cuando su cuerpo se asemeja al alcanfor, (7)
el Absorto no entra en la ilusión: por la enseñanza del Maestro, el *tamas* se ha extinguido.

9. Cuando opera con os sentidos y los objetos de la vigilia, cuando goza de los objetos del sueño, o cuando percibe la felicidad ininterrupta del sueño profundo, (8)
el Absorto no entra en la ilusión: por la enseñanza del Maestro, el *tamas* se ha extinguido.

10. Cuando está vestido de espacio, (9) o con el atuendo de un dios o con una piel de león a la cintura, magnánimo, exento de cuidados, inspirando alegría en el corazón de sus prójimos,
el Absorto no entra en la ilusión: por la enseñanza del Maestro, el *tamas* se ha extinguido.

11. Cuando se mantiene en el *sattva*, o entra en contacto con la naturaleza del *rajas* o del *tamas,* o cuando se desprende de los *guna;* (10) ora en la corriente de las transmigraciones, ora complaciéndose en el sendero de la Revelación (*sruti*), (11)
el Absorto no entra en la ilusión: por la enseñanza del Maestro, el *tamas* se ha extinguido.

12. Cuando guarda silencio o se inclina a tomar la palabra, cuando la profunda beatitud le suspende la voz y le hace prorrumpir en carcajadas, o cuando atiende con interés a un asunto mundano, el Absorto no entra en la ilusión: por la enseñanza del Maestro, el *tamas* se ha extinguido.

13. Cuando vierte las libaciones (12) en las bocas abiertas como lotos de las diosas (sákti) o él mismo las sorbe en su boca, mostrando que no hay mácula de "mío" y "suyo" en la no-dualidad,
el Absorto no entra en la ilusión: por la enseñanza del Maestro, el *tamas* se ha extinguido.

14. Cuando se complace en visitar a los fieles de *Siva* o a los *sákta,* cuando convive con los que adoran a Visnu o a Sûrya o a Ghanesa, emancipado, por la no-dualidad de todo lo separativo,
el Absorto no entra en la ilusión: por la enseñanza del Maestro, el *tamas* se ha extinguido.

15. Cuando a través de la innumera diversidad de cualidades y distingos, en lo formal y lo informal, (13) percibe el puro Ser-verdad (14) que es el suyo propio y el de Siva (15) y ante esta maravilla exclama: "¡Oh, cómo es!",
el Absorto no entra en la ilusión: por la enseñanza del Maestro, el *tamas* se ha extinguido.

16. Cuando percibe la realidad entera como siendo ella misma el Ser-verdad, como ella misma hecha de Siva, según la magna fórmula, (16) de la cual ha comprendido y meditado los sentidos profundos; cuando descartado el error de dualidad (17), repite incesantemente "¡Siva, Siva, Siva!",
el Absorto no entra en la ilusión: por la enseñanza del Maestro, el *tamas* se ha extinguido.

17. En el goce continuo de la Liberación, se sumerge una y otra vez en el lago de beatitud ingénita que es la suprema realidad de Siva, a la cual ha alcanzado gracias a las miradas de ambrosía (18) del Maestro misericorde. Perfecto en su conducta, es el primero entre los hombres, y los poetas le proclaman yogin, renunciante (*samayâsin*) inspirado (*rsi*). (19)

18. Es callado con quien calla, virtuoso con el virtuoso, sapiente con el sapiente, doliente con el doliente, dichoso con el dichoso, gozador con el que goza, estulto junto al estulto, es jovial entre los jóvenes, locuaz entre los locuaces; él, el que ha conquistado, venturoso, los tres mundo, (20) aparece como un pobre miserable entre los míseros.

Notas:
1. Nombre y forma (*nâma-rûna*): el alma (el orden psíquico-sutil) y el cuerpo (el orden dicho "grosero" (*shtúla*).
2. Testigo: el Âtman en su absoluta trascendencia, conocimiento diferenciado del {atman como principio que habita el centro, el corazón del ser viviente (*jîvâtman*). Dicho en metáfora: el Âtman como "despierto" y como "soñante", respectivamente;
3. *Muni*: literalmente "silencioso"; suele traducirse por "sabio" o "santo", y se aplica al asceta consagrado a la meditación, especialmente al que hace voto de silencio. "Absorto" parece una traducción más ajustada para la idea de "sabio" (así como en Plotino, desde otro punto de vista, se le llama "esforzado" (spoudaîos).

4. *Moha*: idea básica de "confusión mental", uno de los modos de designar la *avidyâ* o ignorancia primordial" por el estado de obnubilación e ilusión resultante de ella.
5. El *gurú* es invariablemente visto como una encarnación, para el discípulo, de la Trascendencia, a la cual en efecto representa como "agente" de la Liberación. La referencia, pues, es doble: al maestro humano que provee la enseñanza (enseñanza iniciática*: dîksa*) y a la divinidad (*deva*), en este caso Siva (véase nota 15) que a través de aquel refleja a la Trascendencia misma.
6. La Propicia (*Sivâ*): forma femenina (diosa cónyuge) de Siva. Beatificador (sambhu): uno de los nombres de Siva. Compenetrante: Visnu. Conductor (del cortejo de Siva): Ganesa. Resplandeciente: Sûrya, el Sol como divinidad o aspecto de diversas deidades.
7. Entiéndase: por estar recubierto (penitencialmente) de cenizas.
8. Los tres estados del ser humano: la vigilia, el sueño con sueños, el sueño sin sueños (donde se identifica con el Âtman residente en su corazón (cf. nota 2); el estado "cuarto" (*turîya*) trasciende al humano, por identificación con el testigo.
9. "Vestido de espacio" = "desnudo", aplicado a los ascetas que van así, pero con una alusión a la identificación del ser con el Principio, representado por el éter (*âkâsa*).
10. Es decir, cuando trasciende el orden de la Manifestación (o existencia universal).
11. *Sruti* = "oída". La Revelación fundamental: los *Veda*; es decir, en el texto cuando traslada la conciencia de la totalidad de los "mundos" (el orden de las transmigraciones) para fijarla en el mundo humano, donde se cumplen los ritos exteriores del *Veda*.
12. Referencia a cierto ritual tántrico. Se trata de libaciones de vino puro.
13. "Formal" e "informal" refiere a los modos de manifestación, respectivamente individuales y supraindividuales.
14. *Sat* con la doble idea de "el Ser" y "la Verdad"; cf. *sat-cit-ânanda* (propiamente: *sacchidânanda)*: "Ser/verdad-Intelección/conciencia-Beatitud", atributos del Atman.
15. Como Sankara pertenece a una escuela sivaíta, Siva es la divinidad de elección que representa el Âtman-Brahman en este caso.
16.*Tat-tuam-asi*: "Eso eres tú" (Chândogya-upánishad); pero aquí el "tú" se aplica no específicamente al ser humano, sino a todos los entes del universo: es uno de los aludidos "sentidos profundos", explícito corrientemente en el budismo Mahayâna pero raramente en el hinduismo.
17. La "dualidad" es "error" (*moha, avidyâ*) cuando se la toma como realidad absoluta y no como verdad relativa ("ilusoria").
18. *Á-mrta*, como el griego *am-brosía*, significa "inmoralidad".
19. Samayâsin designa al "monje" o al "asceta errante"; *rsi* es el "sabio" que recibe directamente la Revelación (así aquellos a quienes se atribuye la composición del *Veda*).
20. "Los tres mundos": el "celeste" o supraformal (informal), el "terrestre" o formal humano, el "infernal" o subhumano, de los demonios inferiores. La referencia es a la realización del ser total, implicada por el acceso a la Trascendencia en la condición del "liberado en vida" (*jîvanmukta*).

*

La doctrina búdica del renacimiento

Venerable Nárada Thera, *La doctrina búdica del renacimiento* (en inglés), Colombo, 1936. Citamos por la traducción francesa d A. Migot, Maisonneuve, París, 1953, págs. 17-18. (El autor es un monje del Hînayâna).

* * *

Para que este "ser por nacer" esté presente, un ser debe morir en alguna parte; el nacimiento de una persona en esta vida significa la muerte de una persona en una vida precedente. Nacimiento y muerte no son sino dos fases de un mismo proceso, y, por consiguiente, el nacimiento precede a la muerte, pero, por otra parte, la muerte precede al nacimiento. Esta sucesión constante de vida y de muerte, en relación con cada corriente de vida individual, constituye lo que en términos técnicos se denomina *samsâra.* Este tercer elemento recién descubierto se denomina, en los libros de *Abhidarma (1), patisandhi viññâna,* "la conciencia del renacimiento, o de reunión".

El primer término del proceso vital está, pues, conocido; pero nuestros conocimientos limitados no nos permiten ir más lejos y determinar la causa de esta "conciencia de renacimiento", que es el factor esencial del "ser por nacer". Pero el Buddha, desarrollando una visión supranormal hasta penetrar el dominio que está más allá del que puede alcanzarse en los sentidos normales, había comprendido también la raíz de ese tercer elemento. Nos dice que el advenimiento de la "conciencia de renacimiento" a un ser depende de la desaparición de otra conciencia en una vida pasada, y que el proceso de devenir y de desaparición es el resultado del *karman*, o, en otros términos, de nuestras propias acciones. Tal es la causa (*kamma-voni*) (2) de ese devenir.
Notas. (1) Aproximadamente "Escolástica", última parte del Canon búdico pali
(2) Algo así como "matriz kármica"

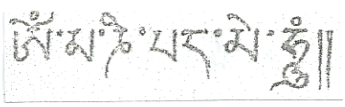
5. EL budismo tibetano

El budismo indio se instaló en el Tíbet hacia fines del siglo VIII. Esta corriente, que se conoce en Occidente como *lamaísmo*, se ha difundido fundamentalmente en el Tíbet pero también en los países vecinos del Himalaya, en la Mongolia y en algunas partes de China.

A modo preliminar del tratamiento de sus particularidades, queremos detenernos sobre dos cuestiones: una, la *lengua tibetana*; la otra, *la cultura chamánica* preexistente en el Tíbet.

5.1. Algunas observaciones sobre la lengua tibetana

Por su complejidad, solo podemos hacer acá algunas observaciones, generales y no sistemáticas, de la lengua tibetana. Está emparentada con el chino y el birmano, aunque no se haya podido documentar una conexión histórica clara.
Su escritura tiene origen indio y está atestiguada en textos desde el s. VIII d.C. Como esta escritura refleja la pronunciación del siglo VII y, además, existe una considerable variedad dialectal, en la actualidad entre la grafía y la pronunciación hay una divergencia importante. En general, la pronunciación es la de los dialectos centrales, de modo específico, el de Lhasa.
En la escritura las palabras de la frase no se separan, pero sí *obligatoriamente* las sílabas, con un punto alto. Los períodos dentro de la oración se separan con una barra (|) y el final de oración con una doble barra (||). Por ejemplo, como se ve en la escritura de la jaculatoria *Om mani padme hum,* los puntos altos separan las sílabas y la doble barra el final oracional:



El acento, que es débil, cae sobre la vocal del radical y en los compuestos por dos radicales en general cae sobre el segundo de ellos. En las frecuentes voces sánscritas el acento mantiene su posición original.

Aparte del acento, los dialectos centrales, tal vez por influjo del chino, han desarrollado un sistema de tonos de valor fonológico, que compensa las homofonías causadas por la caída o identificación de fonemas.

El alfabeto no sigue un orden prefijado y en cuanto a la morfología, su unidad más compleja es el verbo, caracterizado por un conjunto de afijos internos.

Por lo indicado, una periodización de la lengua tibetana nos resulta inviable, en cambio va a ser orientativo para el desarrollo del tema, un esquema de los períodos histórico-culturales.

4. 2. Períodos histórico-culturales

620-649. El rey Sron-btsan sGampo unifica el Tíbet. Por influjo chino se produce la "Primera difusión de la doctrina búdica".
Thon-mi Sambhota, que estudió en la India, *introduce la escritura*.

742-797/804. Bajo el rey Khri-sron lDe-bstan, el maestro indio Padmasámbhava realiza su predicación y funda la escuela monástica "la antigua", conocida en Occidente como "Iglesia roja" o "de los bonetes rojos" por el color del hábito.

El budismo indio desplaza definitivamente al budismo chino.

836.842. El rey gLan-dar-ma persigue al budismo.
"Segunda difusión de la doctrina" a cargo de los que han resistido la persecución.

s. X. Se introduce desde la India la doctrina tántrico-búdica "de la rueda del tiempo".
Bajo su influjo se funda la escuela *Sa-skya*, o "lugar de los muros" (nombre de un monasterio).

104. El maestro indio Atîsa [atísha] emprende una reforma monástica.
Su discípulo Brom-ston funda la escuela "de los consejeros".

ca. 1050. Dentro de la escuela de "los bonetes rojos" el maestro Márpa funda la subescuela de "los seguidores del hilo de la palabra original de Buddha".
Es relevante en esta escuela el gran poeta y contemplativo Milarepa, discípulo del fundador.

1110.93. Dus-gsum Khyen-pa funda la escuela de "la acción recta".

1230. El mongol Qubilái otorga al patriarca de los sa-skya-pa el patronazgo político religioso sobre el Tíbet.

1409. El monje Tson-khá-pa emprende una reforma definitiva: funda la escuela "de los virtuosos", llamada en Occidente "Iglesia amarilla"o de los "bonetes amarillos", que absorbe a la de "los consejeros" y se hace dominante.

1438. Los mongoles le dan el patronazgo sobre el Tíbet al patriarca de los "bonetes amarillos", constituyéndolo de hecho (aunque el título es algo posterior) en el primer *Dalai lama* "monje océano" (el nombre proviene del mongol *dalái,*"océano").

ca. 1650. Luego de un período de rivalidad, en parte violenta, con los "bonetes rojos", el famoso quinto Dalái lama o "quinto patriarca" (Nag-dban-bLo-bzan) establece definitivamente el predominio el de los "bonetes amarillos y el régimen imperante en Tíbet hasta 1951.

4. 3. La cultura chamánica

Con respecto a la segunda cuestión, la *cultura chamánica* preexistente en la zona del Tíbet (Bod, en lengua tibetana), se va a entender mejor si comenzamos con una aclaración histórica. Las culturas chamánicas ocupan una gran extensión dentro de Asia y para su estudio existe un texto básico, que es el de Mircea Eliade[168]. Son culturas que se caracterizan porque un aspecto importante de la "religión" (tomando esto en un sentido amplio y difuso) o del ámbito religioso, corresponde a la figura del chamán, personaje dotado de ciertos poderes

de comunicación con algún tipo de trascendencia respecto del estado humano. Estos poderes son hereditarios o adquiridos accidentalmente o por imposición de algún maestro chamán, y en todos los casos se trata de capacidades efectivas de trasponer la conciencia a otros niveles; como los llamarían los transpsicólogos de hoy, a "estados alterados de conciencia". Dentro de esas culturas, son los chamanes los que tienen esa capacidad de ponerse en contacto con estados celestes (en el sentido de estar por encima de lo humano) o infernales (en el sentido clásico de encontrarse en los estados inferiores). Los chamanes reúnen las capacidades que tienen los médicos brujos en las culturas africanas y en otras, es decir, la capacidad de curar enfermedades, guiar las almas de los muertos…, entre tantas otras. Si bien esto se encuentra en muchas otras culturas, en las chamánicas está institucionalizado como un aspecto central de la vida religiosa.

En lo que nos interesa y que justifica esta digresión, se plantea un problema de tipo histórico: qué relación guardan estas culturas chamánicas de Asia con las que estamos considerando, particularmente con el budismo. En el sustrato histórico del Tíbet o Bod encontramos una región chamánica del llamado *Bön*, forma religiosa que predominaba antes de su conversión al budismo.

4. 4. Orígenes y desarrollo del budismo en el Tíbet

Conocemos los orígenes del budismo en el Tíbet por una crónica del siglo XV: *Anales azules*, que recoge documentos de los archivos monásticos. Se admite en general que hacia mediados del siglo VII, bajo el reinado de Song-tsen Gampo se inició el período que los tibetanos llaman "primera difusión de la Doctrina" budista, de influjo chino, que poco después fue proclamada religión oficial. Tan fuerte fue esta corriente que en el 775, en el monasterio de Samyé, el más antiguo del Tíbet, se ordenaron los primeros monjes budistas tibetanos. A esta etapa, y podría decirse que como reacción, sigue un período de refortalecimiento de la cultura Bön, que bajo el reinado de *gLan-dar-ma* [landárma] (838-842) se desencadenó una persecución al budismo. Habrá que esperar hasta fines del siglo X y principios del XI para asistir a la posterior restitución del budismo en una "segunda difusión de la Doctrina" gracias a la obra misional del monje Atîsa [atísha] (982-1054): un budismo

[168] Eliade, M; *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*; Fondo de Cultura Económica, vs ed.

centrado en la enseñanza directa entre maestro-discípulo. Florece así una fuerte tradición monástica y la decisión de mantener la continuidad con el budismo indio, guiados por unos maestros o lamas. La residual existencia del conflicto entre el budismo chino y el indio se resolvió cuando el rey tibetano se casó con las dos *taras*, o sea, las dos estrellas: la tara blanca, una princesa china, y la tara negra, una princesa india. Con este doble influjo y con el magisterio que se remontaba a Padmasambhava[169], el Tíbet fue perdiendo la influencia del budismo chino y quedó totalmente dominado por el indio, por eso la escritura tibetana se inspira en la india[170]. De modo que, a pesar de sus orígenes, el elemento chino en el Tíbet es escaso.

Ahora, ¿qué presencia mantiene hoy la cultura Bön en un ámbito de predominio budista? Cuando el maestro budista indio Padmasámbhava (siglo VIII) fue a predicar al Tíbet ("primera difusión de la Doctrina"), se dice que sometió a los espíritus de los demonios a la doctrina búdica, entendiendo en este caso a los demonios como entidades intermedias entre el Cielo y la Tierra, no en el sentido cristiano. Podemos decir que esta conversión de los demonios equivale a la (semi)asimilación del Bön a la cultura búdica, cosa que logró Padmasámbhava mediante su predicación. Efectivamente, hoy el Bön está profundamente budizado aunque mantiene su autonomía y muchos elementos chamánicos de su cultura han pasado al budismo tibetano. Desde el punto de vista de un especialista podría decirse que estamos ante un caso de sincretismo bön-budista; por eso el mundo tibetano, como el egipcio antiguo, está tan penetrado por fuerzas que podemos llamar demoníacas.

No obstante, a pesar de estar dominada por la predicación búdica, en el Tíbet siempre se está corriendo el riesgo de caer en formas bajas de la magia.

> "La religión Bön, cuyo nombre es sin duda una derivación de Bod, el nombre tibetano del Tíbet, existe todavía en nuestros días bajo una forma más o menos influenciada por el budismo. Los budistas afirman que los Bon-po (vates) imitan sus imágenes y sus símbolos. Y los Bon-po sostienen que los primeros fundadores del budismo tibetano se apropiaron de muchos de sus dioses y emblemas. Un hecho parece cierto, y es que los primeros misioneros budistas en el Tíbet, hábiles psicólogos, divulgaron unos textos que los magos y nigromantes Bön no pudieron contradecir ni rechazar fácilmente, pues la enseñanza que contenían era tan próxima a algunas de sus creencias que incluso podrían haber pensado que regulaban las prácticas de una misma población."[171]

De modo que todo esto termina por organizar un ritual de tipo complejo, con elementos de origen Bön y con una base escolástica búdica apoyada en el *Abhidharma*, que es la tercera y última parte del canon búdico del Hinâyâna y que representa el primer compendio de la filosofía y la psicología budistas: ya no se circunscribe a las palabras de Buddha, como el resto del canon, sino que contiene desarrollos ulteriores.

---

[169] Gurú indio (siglo VIII, aproximadamente) sobre el cual existe una tradición legendaria en Tíbet, donde habría fundado el primer monasterio budista. Probablemente fue de los iniciadores de la transmisión del budismo Vajrayana en el Tíbet y de la secta de los "Antiguos" o Gorros Rojos, orientación monástica oficial hasta la reforma del siglo XV, en que apareció la iglesia amarilla. (Eliade-Couliano; op.cit., p. 313).

[170] La decisión de proclamar religión de Estado al budismo desencadenó una difusión masiva de las escrituras, comparable a la que llevaron a cabo nuestros monjes cristianos en la Edad Media. Se estableció la terminología técnica para las traducciones de los textos sánscritos, las cuales (…) fueron tan fielmente seguidas por los traductores tibetanos, que permiten reconstruir un texto sánscrito extraviado a partir de su versión tibetana. (… A tal punto que) para realizar un estudio de los textos del canon budista es indispensable acudir a las versiones tibetanas." (Lallou, M.; *Las religiones del Tíbet*; Barral Editores, Barcelona, 1974, p. 37)

[171] Lalou, M.; op. cit., p. 18.

Ahora bien, mientras que el Mahâyâna no rechaza ninguno de los textos del Hînayâna (ya que el canon búdico sigue siendo tal para todos los budistas de cualquier rama), este en cambio no acepta la autoridad de los sutras del Mahâyâna. Entonces, en el Tíbet, sobre la base de la escolástica hînayâna del *Abhidharma* y agregando todos los enormes desarrollos especulativos de los sutras del Mahâyâna, se edifica una escolástica propia, que nos hace recordar mucho a nuestra escolástica medieval, tanto en las discusiones que mantienen los monjes entre sí como en las especulaciones de sus contenidos.

Una mirada abarcativa de la cultura religiosa del Tíbet, debe incluir por lo menos un párrafo a las posibles influencias cristianas. Una, sería la de la secta nestoriana, expulsada por el Concilio de Éfeso (431)[172], que como iglesia caldea alcanzó una expansión considerable y seguramente se contactó con las tribus tibetanas acampadas en el Asia central, hacia la Alta Edad Media. Algunas referencias del patriarca Timoteo I permiten suponer que existía un clero tibetano de rito caldeo, por lo menos en el siglo VIII.

A estas referencias viene a sumarse el descubrimiento de textos escritos hacia los siglos IX-XI que confirman lo que diremos en unos párrafos más adelante. Se trata de una recopilación en la que aparece, entre otros desarrollos, una fórmula mágica revelada por los Bodhisattvas para la salvación de los caídos al infierno: *Om mani padme hum*, jaculatoria mistico-esotérica del Bodhisattva de la Compasión. Esta plegaria, que no se conocía hasta el año mil, se ha hecho famosa y extendido por todo el Tíbet, repetida constantemente por los devotos y lanzada al viento por sus molinos de oraciones.

Esta jaculatoria es en realidad sánscrita, pero se la encuentra dondequiera esté la cultura tibetana, en los santuarios, estandartes, inscripciones de todo tipo y en boca constantemente de monjes y laicos piadosos: *om* y *hum* son mantras, comparables (no iguales) a nuestros "hosanna", "ave" y "amén"; *mani* es "joya" y *padme* es un locativo, "en el loto". La "joya en el loto" es el Buddha Avalokitéshvara, el bodhisattva protector del Tíbet. Comúnmente se la traduce como "salve, oh joya en el loto", pero su significado es mucho más complejo y profundo, pues cada una de sus seis sílabas está relacionada con una multitud de conceptos y símbolos doctrinales.

Entre los textos que contienen las doctrinas de los Bodhisattvas dedicados a la salvación hay uno, *Exposición del camino del muerto: guía hacia la santa morada de los dioses*, que formaba parte de un corpus destinado a un ritual funerario, otro de los cuales es el muy conocido *Libro tibetano de los muertos* ("La gran audición por liberación en el bardo"), destinado a los muertos que han recibido una transmisión y no a un muerto cualquiera, en el que, según la creencia tibetana, durante los cuarenta y nueve días en que dura la transición entre la muerte y la reencarnación, las amonestaciones del sacerdote guían al espíritu del difunto por el camino favorable. Considerado como uno de los *terma* ("tesoro") de la tradición búdica tibetana, su autoría se atribuye a Padmasámbhava; data del siglo VIII y fue descubierto en el siglo XIV. En Occidente se lo conoció en 1927 a través de la traducción al inglés de Walter Evans-Wentz. No es parte de ese curso tratar en detalle el texto, pero por la presencia de ideas como "viaje, salvación, misericordia, juicio"…

> "No parece absurdo pensar, en consecuencia, que este documento lleve las trazas de la creencia cristiana en la redención.
> Muy posteriormente, durante los siglos XVII y XVIII (ignoramos si también anteriormente), unos misioneros italianos, capuchinos y jesuitas, mantuvieron un estrecho y prolongado contacto con los doctores tibetanos."[173]

---

[172] Doctrina de Nestorio, obispo de Constantinopla que instaló su teoría llamada *difisita,* según la cual en la persona de Cristo se dan dos naturalezas escindidas, hombre y Dios, al mismo tiempo pero correspondientes a dos personas distintas: un hombre en el que ha ido a habitar Dios. Esto lo enfrentó a Cirilo de Alejandría, sostenedor de la teoría monofisita, según la cual en la persona de Cristo se da una unicidad: es al mismo tiempo hombre y Dios. En el concilio de Éfeso la disputa se centró fundamentalmente en torno a cómo debía considerarse a María: si solo *Christótokos* (madre de Cristo, el Jesús humano y mortal) como defendían los nestorianos, o si a un mismo tiempo era *Theótokos* (madre de Dios, o sea del Logos divino). En la conclusión del concilio se adoptó como verdad doctrinaria la *monofisita* propuesta por Cirilo y se condenaron como herejes a los nestorianos o *difisitas*.

[173] Íd., p. 31.

Ahora sí podemos comprender mejor lo que sigue.

Este panorama nos lleva a aclarar una situación bastante particular de la cultura tibetana: así como hemos intentado y en buena medida hemos podido señalar rasgos razonablemente precisos de las diversas culturas que venimos tratando, no podríamos enfatizar uno o unos rasgos únicos y exclusivos de la tibetana. Sin embargo, podemos inferir lo siguiente para uno de ellos: la crítica que los lamas le hacen a los budistas Zen por su falta de base doctrinal orgánica y clara, es un indicio que viene a confirmar la vocación y el carácter escolástico del budismo tibetano.

En esto vale una observación: no es que los lamaístas nieguen la validez del Zen, sino que discuten la eficacia de su método que no ha producido una doctrina rigurosamente expuesta, sobre la cual apoyar la meditación. Por oposición, desde el lado del zen sostienen, implícitamente, que la validez de esta crítica es relativa y la pasan por alto, puesto que esto es así porque el Zen confía que la comprensión profunda de la doctrina se realiza a través de los estados de conciencia iniciáticos y no por una fundamentación argumentativa: si el individuo ha llegado a una experiencia como la del *Despertar o Iluminación* (el *satori* o *kenshô*, por ejemplo), importa muy poco que tenga ideas precisas sobre dicha experiencia sino que, por el contrario, cuando ha alcanzado ese grado cabe decirse "qué más". En esto, los seguidores del Zen tienen su parte de razón, pero también tienen la suya los tibetanos cuando vienen a decir (la comparación no es tibetana pero sirve) que cuando uno va a emprender un viaje, para asegurarse llegar a destino se provee de un buen mapa; esto no quiere decir que el mapa sea el lugar mismo pero es útil llevarlo porque puede servir para orientarse; si bien una vez que se ha llegado al lugar deseado ya no se precisa el mapa, mientras se está de viaje permite no descarriarse. Entonces, esta crítica que el lamaísmo le hace al zen ilustra bien esta actitud básica suya, bastante emparentada con nuestra escolástica medieval. Posiblemente esta propensión a la escolástica se deba en gran parte al influjo indio.

Llegados a este punto, a modo de síntesis parece prudente decir que en el Tíbet se perciben dos influjos: el *sustrato Bön*, que incide en el ritual y en las consideraciones mágicas y *la India y el budismo escolástico*, que influyen en el plano doctrinal.

Una acotación más y como al pasar: existe una tesis de Jaistain (un sumerólogo, que escribió la colaboración sobre el summer en la *Historia de las religiones*, de La pléyade[174], muy interesante). Esta tesis señala un posible remoto parentesco entre la lengua súmera y el grupo sinotibetobirmano, que conformarían aparentemente una familia; y sostiene que el pensamiento súmero podría estar en la base del pensamiento de Heráclito. No tenemos más que recordar lo dicho sobre la armonía del devenir cósmico en el pensamiento chino para establecer una línea muy sugestiva entre el pensamiento súmero y el chino con Heráclito.

Resumiendo con respecto a esta actitud especulativa: cuando nos referimos al Tíbet observamos que todavía se mantiene algún tipo de especulación que podríamos seguir llamando "escolástica", con algunos elementos análogos a la escolástica de Occidente. Pero cuando llegamos a la China y al Japón clásicos, el tema se empieza a diluir sensiblemente, ya que para nuestros moldes mentales, en las culturas orientales hay una especie de "extrañeza" que va aumentando a medida que nos acercamos hacia el Este.

[174] Ed. Siglo XXI.

Como una ilustración del tema y sin que implique un agregado de contenidos no considerados en los párrafos anteriores, nos parece interesante proponer la lectura de lo que sigue. André Migot fue un médico del ejército francés que participó de las guerras mundiales y aun de la de Indochina. Al mismo tiempo fue un viajero incansable y un escritor sagaz. En buena medida sus viajes estaban guiados por un interés en el conocimiento de las religiones y las culturas orientales, lo que le mereció la consideración académica de sinólogo y tibetólogo. En 1945 emprende un recorrido de treinta meses por China y el Tíbet, donde llegó a vivir en lamaserías. Esta experiencia la recogió en uno de sus libros más destacados, si no el más: *Caravana hacia el Tibet*, publicado en 1948. De este relato tomamos la lectura siguiente simplemente como ilustración, tal como se advierte al comienzo, para quienes se interesen puntualmente en algunos rasgos de la vida y cultura tibetanas a mediados del siglo XX.[175]

> "K'ang-ting merece su nombre de puerta del Tíbet, y ciertamente pocos lugares hay en el mundo donde sea tan brusco el paso de una raza, de una civilización, de una religión a otra.
> (…) Desde que se ha entrado en K'ang-ting China queda atrás: no se habla más que tibetano, sólo tibetanos se ven; el paisaje mismo es diferente; los únicos monumentos religiosos son los lamaístas, los monasterios son lamaserías tibetanas.
> (…) La religión domina el espíritu tibetano, impregna y dirige toda la vida, y cabe decir que actualmente el Tíbet es -con la India- el país más religioso del mundo. Es imposible, pues, hablar del Tibet sin hablar de su religión.
> El *lamaísmo* es una forma religiosa peculiar, que no existe sino en el Tíbet y en Mongolia, y constituye una rama original de la gran familia búdica. Es también el tipo de organización social y política: la teocracia lamaísta. Aunque muy distinta, sobre todo exteriormente, del budismo de Ceilán o de Camboya, su germen se halla en las enseñanzas de Buda, en los principios elementales enunciados por él, pese a ritos y creencias muy aberrantes. (109-111)

> (…) En una época mal determinada pero próxima a los siglos V-VI de nuestra era, un nuevo vehículo los comprenden. El tantrismo, como le brahamanismo, ha atribuido siempre un sentido mágico a ciertos dibujos misteriosos (*mandalas*) o a diversas fórmulas (*mantra, drâraní*). Estas son recitadas o escritas por todas partes en el Tíbet, y el país está materialmente cubierto de estas inscripciones. La pronunciación de tales fórmulas puede ser psitacismo en los ignorantes, pero tiene un sentido mucho más profundo. Siendo todos los fenómenos del cosmos uno con el Absoluto, cada gesto, cada palabra ejerce un influjo sobre la totalidad. Ya que el mundo empírico no es sino pensamiento, el verbo puede tener un poder capaz de actuar sobre el mundo.
>
> (…) La pronunciación de las fórmulas ni siquiera es necesaria pues la escritura tiene poderes idénticos a los de la palabra, y esta es la justificación de lo que los occidentales llaman erróneamente *molinillo de oración*. El lama que hace girar su molinillo *no ora* sino que pone en movimiento la energía virtual contenida en las fórmulas impresas en el aparato. Esta energía se manifiesta lo mismo, aunque el lama no piense en nada, incluso si el molinillo es hecho girar por el viento o por el agua de un arroyo.
>
> Existe un último motivo de escándalo para los occidentales: es la existencia misma en el tantrismo de las *saktis* [sháktis] o divinidades femeninas que la iconografía tibetana representa generalmente enlazadas con el dios. Solo de occidentales es el deleitarse con un sentimiento de obscenidad pueril ante esas imágenes en las que los tibetanos no ven sino un simbolismo de austera grandeza. Los Budas personifican la acción desplegada para salvar a los seres: el *método*. Pero deben poseer también el *conocimiento*: la pareja "método-conocimiento" es inseparable en la simbólica tibetana. Ahora bien: en la India el conocimiento ha sido siempre representado bajo forma femenina (*prajnâpâramitâ*), y en este sentido deben interpretarse las parejas abrazadas que se ven en la iconografía lamaísta: son a la vez la figuración de la Unidad en el Absoluto.
>
> Me he extendido tanto en las doctrinas del Vehículo tántrico, porque esta es la forma bajo la cual el budismo entró en el Tíbet, en el siglo VII. ¿Qué es lo que encontró allí? (…) El budismo no

[175] Migot, André; *Caravana hacia el Buda;* Peuser, Buenos Aires, 1961, págs. 109 y ss. (Traducción de Julio Balderrama).

podía ser en el Tíbet lo que era en el clima cálido y lenificante de Ceilán o de Magadha. El Tíbet no se parece a ningún otro país y es imposible dar a quien no lo conoce una idea de la serena majestad, de la altiva grandeza de sus altas mesetas desoladas, de sus cadenas montañosas, de sus gargantas salvajes. Salvo algunos valles habitados, es una naturaleza vacía, un mundo mineral donde el hombre se siente perdido, rodeado de innumerables fuerzas hostiles. En este país no se había desarrollado una forma religiosa bien adaptada a su población de montañeses y pastores: el chamanismo bön-po, culto de divinidades naturalistas, buenas o malas, que era preciso aplacar con sacrificios. El budismo, al entrar en el Tíbet encontró fuerte oposición religiosa; los viejos demonios eran poderosos y tuvieron en jaque a la nueva religión. Esta no lograba progresar y acaso habría desaparecido si en el 747 el rey T'i-srong-det-san no hubiese hecho venir de la India al famoso gurú Padma Sambhava, eminente representante de la escuela tántrica. Era un poderoso hechicero. Armado de su *vajra* (cetro lamaico) emprendió ardiente lucha contra los demonios y logró someterlos a su voluntad; pero comprendió que hubiera sido vano resistir al gusto de los tibetanos por los cultos mágicos, y de esta asociación de budismo tántrico y magia bön-po nació el lamaísmo. Padma Sambhava se considera siempre como el fundador de este y ha quedado como inspirador de la secta no reformada de los *Ñi-ma-pa*, los "antiguos", más conocidos en Occidente por el hombre de "los bonetes rojos". Como ya nos hemos referido largamente al Vehículo tántrico, poco tenemos que agregar pues el lamaísmo ha conservado sus concepciones metafísicas, su panteón y los elementos esenciales de su culto.

Pero el panteón lamaico se ha enriquecido todavía. Posee siempre el rico sistema de los *âdi-* y *dhyâni-buddha*, de los *Bodhisattwas* terrestres y celestes y de las *saktis*; pero a ello se ha agregado buena copia de otros personajes, búdicos los unos (Budas de confesión o de medicina); otros, tomados al brahmanismo (Brahma, Shiva, Indra, Kâlî, pero con nombres nuevos al entrar en el panteón tibetano); otros, como las divinidades tutelares (*yi-dam*), los protectores de la ley (*dharmapâla*), las furias (*dâkinî*), que proceden del panteón bôn-po, rico él también en divinidades terribles. En fin, un elemento puramente lamaico lo constituyen los santos lamas divinizados, tales como Padma Sambhava, Atîsa, Mar-pa, Milarepa.

Una institución bastante mal comprendida en Occidente es que se designa con el nombre impropio de "Budas vivientes" (…) expresión que carece de sentido, sino de *tjru-ku*, literalmente "cuerpo aparicional", manifestación en el plano humano de un desaparecido, hombre o divinidad. (…) Son por lo general personas muy benévolas, de elevada cultura budista. [Si bien muchos han fundado sectas] no ha de verse en las sectas lamaicas grupos rivales entre sí; las sectas no difieren en general sino por la persona de su fundador, la elección de su divinidad protectora y de textos de meditación, y de algunos matices doctrinales. Pero no existe competición entre ellas y el lamaísmo jamás ha conocido las rivalidades y, menos aún, las sangrientas luchas que con tanta frecuencia se han enfrentado en otras religiones.

El último carácter del lamaísmo es el aspecto político-social que confiere el gobierno teocrático, sin análogo en el mundo, pero que responde en el Tíbet a un verdadero determinismo histórico. Las preocupaciones religiosas dominan la vida del tibetano. El hombre se siente circundado de demonios temibles que ciertas ceremonias rituales pueden aplacar. Como los lamas son los únicos que poseen el conocimiento y el poder necesario para el cumplimiento de tales ritos, su papel es primordial. Además, en ese país de población en extremo dispersa, las lamaserías constituyen con mucho las aglomeraciones más importantes, a menudo con varios millares de monjes; una ciudad no es por lo común, sino una gran lamasería rodeada de algunas casas con campesinos y de un mercado. Estas lamaserías son ricas; tienen grandes reservas y cuando los campesinos necesitan manteca, *tsam-pa* o dinero, la lamasería lo ayuda de buen grado. Era, pues, fatal que en ese país de organización feudal el poder recayera en los que dirigen aquellas inmensas comunidades. [A tal punto que desde el siglo XIII se reconoció al Gran Lama como la autoridad temporal del Tíbet], autoridad que pasó luego al Dalai-lama de la secta Gelu-pa, llamada de los "bonetes amarillos", hoy preponderante en el Tíbet, donde se ha perpetuado hasta nuestros días, indiscutida siempre. Este poder es ejercido con gran sabiduría y mansedumbre (…) y puede decirse que ese país es uno de los más sabiamente administrados. (…) La prohibición de dejar entrar en el Tíbet a los occidentales materialistas, intolerantes y autores de guerra, es, en mi sentir, una prueba más de esa sabiduría".[176]

[176] Para las referencias temporales, téngase en cuenta que el libro fue publicado en 1948, momento en el que se enfrentaban Chiang-kai-shek, presidente de la República Nacionalista de China, y Mao Tse-tung, que termina con el triunfo de Mao y la instalación de la República Popular China en 1949. Un año después las fuerzas de

5. El budismo en Corea

Si bien los historiadores coinciden que los primeros pobladores de la península se remontan al paleolítico, los testimonios culturales razonablemente precisos datan del siglo III, *época de predominio shamánico*, período en el que ya se ve la influencia de China.

> "Las creencias religiosas eran al principio un animismo primitivo que, con el tiempo se fueron mezclando con el culto de los demonios y de la naturaleza. Sobre esta base debió desarrollarse el shamanismo por la introducción posterior de la magia. El pueblo Munum creyó en los espíritus, tanto benévolos como malignos, que llenan el universo invisible. Consideraron a los árboles y a las rocas como lugares habitados por estos espíritus y por fenómenos extraños de la naturaleza que eran producidos por divinidades. El sol y los espíritus ancestrales fueron adorados en general como benefactores de la vida, lo cual puede comprobarse en la leyenda sobre los orígenes."[177]

Del acuerdo de las tribus primitivas, hacia el siglo I a.C. surge una organización que, mitológicamente, tiene su antecedente en T'angun, descendiente de los dioses, que fundó un imperio con el nombre de Choson, "país del amanecer tranquilo"

> "En tiempo antiguo, el Rey Celestial, Hwan-in, tuvo un hijo llamado Hwang-ung. El joven quiso bajar del cielo para vivir en el mundo humano. Su padre, después de examinar las tres grandes montañas escogió T'aebaek-san [Myohyang, norte de Corea] como lugar apropiado para su celestial hijo, para llevar la felicidad a los seres humanos y le encomendó guiar a su pueblo"

Una osa pidió ser convertida en mujer y se casó con Hwang-ung, unión de la que nació Tangun Wanggon [rey del árbol de sándalo]. Tangun fue a Pyongang [Sogyong] y allí se estableció fundando su reino con el nombre de Choson.

Hacia el siglo I d.C. se afianza la influencia de China sobre la península coreana. Primero será con el asentamiento del confucianismo, en el siglo I, y luego, a partir del siglo IV, con el budismo. Bien puede decirse que "el alma" de la actual Corea resulta de estas tres nutrientes, a las que se agrega desde l784 el cristianismo, introducido desde China por laicos coreanos.

En síntesis:

> "Desde entonces fueron cuatro las grandes corrientes espirituales que animaron la vida de Corea, social, política y culturalmente. La religión primitiva denominada Ch'ondogyo, el confucianismo, el budismo y el cristianismo." [178]

En lo que nos interesa más de cerca, la corriente budista que llegó a Corea pertenecía al budismo Mahâyâna y el primer monasterio, el de "los ermitaños" se fundó en el 376. Su desarrollo siempre fue paralelo al del budismo chino y, al igual que en China, hasta el siglo X su prosperidad alcanzó un nivel tan alto como por oposición lo fue el empobrecimiento de su mensaje espiritual.

Encerrado en una rígida escolástica, se formaron varias corrientes interpretativas, una de las cuales correspondiente al budismo Shon, *Zen* en japonés, termina por declararse independiente. En la actualidad el budismo coreano se desarrolla armónicamente con el japonés. Sin duda, en la actualidad el más vigoroso e intelectualmente más rico es el japonés, al cual vamos a referirnos a continuación del tratamiento de la cultura china, en los capítulos.

Mao invadieron y derrocaron al ejército tibetano, después que la región sufriera el terremoto más grave de que se tenga noticias en la historia. Así diezmado, el Reino del Tíbet capituló ante la China Popular, que tomó el control de la región, mientras los tibetanos formaron desde entonces un "gobierno en el exilio". Esta situación se mantiene aún.

[177] Quiles, Ismael; *El alma de Corea*; Depalma, Buenos Aires, 1987, p. 45.

[178] Ib., p. 10.

IX

CHINA
Dinastías y lengua

1. Las dinastías

Para la ubicación histórica de personajes y textos a los que se hace referencia en este y en otros capítulos siguientes dedicados a China, es útil contar con una tabla cronológica de las dinastías chinas, con algunos de sus rasgos. En negrita se destacan las que están particularmente vinculadas con nuestros fines:

1. Dinastía Xia (2100 a.C. hasta el 1766 a.C.). Poco se sabe de ella y hay quienes la crean mítica.
2. Dinastía Shang (1766 a.C. al 1047 a.C.). Es la primera de la que se tiene evidencia arqueológica.
3. **Dinastía Zhou** (1047 a.C. – 256 a.C.). Una de las dinastías de China más importantes. Durante la misma aparecieron las dos personalidades más importantes de la cultura clásica china: **Lao Tse** y **Confucio**. En otro orden, Los Zhou instituyeron el principio del "Mandato del cielo" como una forma de justificar el poder de los gobernantes.
4. **Dinastía Qin** (221 a.C. – 206 a.C.). Con los Qin empieza la *Era imperial*, al convertirse Qi Shi Huang Di en el primer emperador de China. Durante este período se comienza a construir la *Gran muralla*.
5. **Dinastía Han** (206 a.C. – 220 d.C.). Fue una dinastía importante; a nosotros nos interesa resaltar que durante su gobierno se promocionó y difundió el confucianismo, además de que se inventó el papel y se abrió la ruta de la seda. Se dividió en dos grupos: los Han occidentales y los orientales.

6. Dinastía Jin (265 – 420). Una de las menos conocidas. En principio, unificaron los tres reinos chinos precedentes, pero dicha unidad terminó disgregándose en los "dieciséis reinos" resultantes de las invasión de tribus del norte.

7. Dieciséis reinos o dinastías (304 – 409). Durante este período, el norte de China fue invadido por tribus nómadas de las estepas, que crearon varios reinos y dinastías. Fue un siglo de caos y guerras interminables.

8. Dinastías meridionales y septentrionales (420 – 589). En el norte se funda la dinastía Wei mientras que en el sur siguen gobernando los Jin. También esta es una época de guerras y caos.

9. **Dinastía Sui** (581 -618). Gobierno tiránico, consiguió unificar China después de casi 200 años de caos interno. Durante su reinado *se introdujo y se empezó a difundir el budismo.* En otro orden, terminó la gran muralla y se construyó el "Gran canal", el río artificial más largo del mundo, que une Pekín con Hangzhou.

10. **Dinastía Tang** (618 – 907) Sin duda, una de las dinastías chinas más importantes. En este período se produjo un florecimiento general: artes, poesía, religión, comercio, relaciones con otras culturas (Corea, Japón, India, Asia Central). Fue la época dorada de la poesía china y de la literatura: los mejores poetas de toda su historia aparecieron en esta época: *Li Tai Po*, *Tu Fu*, *Wang Wei*, *Bo Juyi* entre otros muchos.

También de este período es la célebre "novela" *Viaje al Oeste. Las aventuras del rey Mono,* que relata los avatares del monje Chen Hsüan Tsang (Tripítaka), en su largo peregrinaje a la India en busca de escrituras budistas, hecho que potenció enormemente el crecimiento del budismo en China, sobre todo de la mano de la emperatriz Wu Zetian.

11. Cinco Dinastías y diez Reinos (907 – 960). Los Tang se derrumban en el 907, tras fuertes ataques fronterizos de uigures, tibetanos y árabes, y rebeliones internas. Retorna a un período de caos. En el norte se instituyen cinco dinastías y en el sur diez reinos.

12. Dinastía Liao (916 – 1125). Las Cinco Dinastías del Norte serían derrotadas por los kitanes, un pueblo invasor del norte. Estos fundarían la dinastía Liao, que se sedentarizó adoptando las costumbres y la cultura china. El imperio de los *kitanes* acabó por darle a la región el famoso nombre de Catay, como se conocía a China en Europa.

13. **Dinastía Song** (960 – 1279). Unificaron la mayor parte de China y promovieron el arte, la música, la cultura, la gastronomía y el comercio. Mientras, en el norte de China los Liao serían conquistados por un nuevo pueblo nómada, lo que obligó a los Song a desplazarse al sur de China, a la ribera del río Yangtsé, donde florecieron importantes centros de comercio marítimo y terrestre, y se generalizó el uso del papel moneda y la imprenta móvil. Finalmente, los Song fueron conquistados por los mongoles en el año 1279, que se convirtieron en los nuevos gobernantes de toda China.

14. Dinastía Yuan (1279 – 1368). Kublai Khan, nieto de Gengis Khan, fundó esta dinastía al derrotar a los Song en la batalla de Yamen. Marco Polo llegó a China durante este período. Los mongoles estructuraron la sociedad china en estratos étnicos, ocupando ellos la cúspide y los chinos la base. Reimplantaron los exámenes imperiales y abrieron la "ruta de la seda" a extranjeros como Marco Polo, y permitieron la libertad religiosa de la población.

15. Dinastía Ming (1368 – 1644). El descontento con los mongoles, varias hambrunas y plagas, desembocaron en rebeliones campesinas que clamaban el "Mandato del cielo". Consiguieron derrotar a los mongoles y unificar China, y fundaron una de las dinastías chinas más importantes de la historia.

Con capital en Nanking, y más tarde en Beijing, la dinastía Ming se caracterizó por su patrocinio de las artes, especialmente la arquitectura y la porcelana. Los Ming fueron también los constructores de la famosa Ciudad Prohibida.

Establecieron contactos importantes con Asia, África y Europa; y esto permitió que varias órdenes cristianas se establecieran en el corazón de China.

16. Dinastía Qing (1644 – 1911). Es la última dinastía, fundada tras la invasión de nómadas de Manchuria. Impusieron sus costumbres y su lengua en la corte. Incorporaron al Imperio a Xinjiang, Taiwan, Mongolia y el Tíbet. Alcanzó así la expansión mayor a la de cualquier otra dinastía, pero el poder creciente de las potencias occidentales marcó su decaimiento, junto a las "Guerras del opio": por primera vez en su historia renunciaron territorio a favor de una potencia occidental (Gran Bretaña). Luego cedió Corea y Taiwan a Japón, como resultado de la "Guerra chino-japonesa", mientras entregaba partes de Manchuria a Rusia y sus puertos del Mar de China a Alemania y Francia.

Un cúmulo de descontentos de su población llevaron a su caída, tras la Revolución de Xinhai en 1911.

2. Lengua y escritura chinas

2.1. Generalidades sobre su escritura y dialectización

a. Su *escritura* obedece a un conjunto de reglas y los caracteres deben trazarse bien y con elegancia pues un mal trazo, además de dificultar la lectura, resulta ofensivo (más adelante, punto 2.5., complementaremos con otros aspectos de la escritura china.

> "La caligrafía siempre ha sido considerada en China un arte, pues la caligrafía china es esencialmente pictórica y, como la pintura misma, se ejecuta con un fino pincel, de modo que posee una fluidez, flexibilidad y gracia imposible para la punta dura de un lápiz. (…) Al aplicar el pincel sobre la seda, el trazo tenía que ser rápido, seguro y sin vacilación: no había segunda vez, imposible borrar, modificar o sobrepintar un trazo errado. Así, caligrafía y pintura participaban de la inmediatez de la vida misma; el movimiento, la opción, era irrevocable; no había marcha atrás; cada línea debía asentarse en su correcta relación con las otras. (…) Los grandes artistas eran célebres tanto por su pintura como por su caligrafía (…), pero mientras que la pintura podía expresar la belleza del tema, la caligrafía descansaba solo en su propia belleza de forma. Decía Confucio que "el carácter de un hombre se manifiesta en cada pincelada."[179]

Para encarar la escritura china, hay que empezar por adecuar el ojo. La base de toda esta escritura es que el ideograma se escribe en un cuadrado ideal, es decir, el ojo calcula el cuadrado. La idea es que el ideograma tiene que tocar dos lados opuestos del cuadrado, por lo menos, respondiendo así a una especie de regla de proporción de los caracteres.

Es importante evitar que los rasgos sean dudosos. La escritura china se ha comparado con figuras de danza: ese equilibrio que tienen los caracteres compensándose en sus movimientos, es uno de sus aspectos importantes.

Si bien por razones de extensión de este curso no podemos ver en detalle los diferentes períodos de conformación de la lengua china y de su escritura, intentaremos una síntesis.

b. En cuanto a su *dialectización*: la comunidad hablante china está fuertemente dialectizada, al punto tal que las hablas regionales distantes entre sí son en general mutuamente ininteligibles, por lo que algunos lingüistas proponen ver al chino como un *grupo de lenguas* emparentadas, lo que nos parece ilegítimo, porque la sintaxis es común. Pero desde siempre, la escritura, que es única para todos, permite la más fluida intercomunicación y, crecientemente desde 1920-30, la difusión escolar del dialecto de Pekín (o "lengua nacional") favorece la comunicación oral, sin destruir empero los dialectos.

La comparación de dialectos por una parte, y por la otra la de transcripciones de voces chinas a otras lenguas y viceversa a lo largo de la historia, así como el catálogo de rimas de la poesía antigua, ya emprendido por los eruditos chinos tradicionales, han permitido una reconstrucción razonable de la fonología china arcaica y antigua; paralelamente, por obra sobre todo del sueco Karlgren, entre 1915 y 1950, se han podido remarcar las siguientes etapas evolutivas de su lengua y su escritura.

2.2. Períodos de evolución de la lengua y de la escritura. Su relación con la literatura y las religiones.

Protochino

- Revelación o creación mítica de la escritura.

[179] Cooper, J. C.; *El taoísmo*; Lidiun, Buenos Aires, p. 98.

• Hacia el 2000/1350-1100 a.C., se registran inscripciones oraculares sobre hueso. No es reconstruible.

Correspondencia literario-religiosa de este período**:** el llamado *período preclásico.*

Chino arcaico

• En este período (ca. 800 a.C.) se generalizan los caracteres compuestos.

• En la escritura corresponde al comienzo del uso de la tinta y del pincel sobre tablillas de bambú.

• Más tarde Li Si crea el estilo "pequeño sello", con lo que se constituye una lista oficial de caracteres. Comienza a usarse el papel y se perfecciona el uso del pincel.

Su correspondencia literario-religiosa se relaciona:

• en parte con el *período preclásico* ya mencionado. Dentro de este período podemos encontrar, básicamente: los cuatro cánones: *I ching* "de las mutaciones", "de los documentos", "de las odas" y "del memorial de los ritos" o "ritos de norma". Estos cuatro libros canónicos se han transmitido en chino arcaico, en copias que datan del s. VI a. C.

• en parte con el *período clásico* del siglo VI al I a.C. Las dos líneas troncales de este período son:

- el *taoísmo* (570-489?, Lao Tse, *Tao-te ching*),
- el *confucianismo* (551-479?, Confucio -Kung (Fu) Zi: *Los cuatro libros* ("La gran doctrina", "El centro fijo", "Analectas" o "Diálogos", "el libro de Mencio"). En el 213 a.C. se produce la quema oficial de los libros del canon confuciano (conservados en copias clandestinas por letrados confucianos).

3. *Chino antiguo*

• Este período se instituye cerca del 600, desde los Suei [súi] hasta ca. s. XV-XVI.

• En el 593 se empieza a usar la imprenta de altorrelieves en madera.

• Al año 868 corresponde el primer libro impreso conservado: el *Sutra de diamante* mahayánico; el período culmina con la aparición de la imprenta de tipos móviles de bronce.

• El chino antiguo, reconstruible con mayor precisión, se basa en el dialecto de Ch'ang -an, en el actual Shen-si. Se caracteriza por la reducción de los grupos iniciales de consonantes a consonante simple y por la caída de los finales consonánticos, excepto en caso de oclusiva simple o nasal (-p, -t, -k, -m, -n, -ng).

• Se mantiene el juego tonal arcaico, sobre dos registros: alto o más agudo, grave o más bajo, pero sin valor fonológico (por lo menos en chino antiguo) ya que el registro alto está ligado a consonante inicial sorda (p.e. *p, t, k*) y el bajo a inicial sonora (p.e. *b, d. g*). En ambos registros se dan cuatro tonos: llano, agudo, grave y un cuarto denominado abrupto o entrante, una especie de ataque glotal que coarta una consonante final oclusiva. (El chino antiguo estaba más próximo a los actuales dialectos del sur y del este, que conservan finales en oclusiva y una vocalización más rica, que a la lengua oficial moderna).

Correspondencia literario-religiosa:

• se relaciona con la plenitud del llamado período posclásico, que culmina en el florecimiento literario bajo los T´ang (s. VII- ps. X);

• posteriormente, junto con un progresivo refinamiento barroco de la lengua literaria, que ya para fines del período acaba tendiendo a una retórica vacua, las formas de tipo coloquial van penetrando en lo literario, tanto en el teatro como en la novela, desde la dinastía mongola Yüan, s. XIII-XIV, época en que la lengua clásica sería por lo menos auditivamente ininteligible.

Contra la idea de que los dialectos actuales resultaron de una diversificación progresiva del chino arcaico y del antiguo, se ha hipotetizado con verosimilitud que uno y otro fueran koinés literarias, constituidas a partir de un registro coloquial dialectalizado.

Hechos salientes de este período:

a. florecimiento literario y culminación de la lírica:
   - 701-762, Li T´ai Po,
   - 712-770, Tufo;
   - aparecen los primeros textos búdicos en lengua semicoloquial;
b. neoconfucianismo:
   - 1130-1200, Chu Hsi (suele usar una lengua escrita próxima a la hablada);
   - 1280 y ss.: novela histórica y teatro en lengua próxima a la hablada;
   - refinamiento retórico del estilo clásico;
   - s. XVI-XVIII: jesuitas y franciscanos en China.

4. Chino moderno

Abarca desde cerca del s. XVI-XVII hasta la actualidad.
Ya los mongoles Yüan habían establecido la capital en Pekín pero en 1368, con la restauración nacional de los Ming, volvió a Nankín. Luego, desde 1421, se restableció en Pekín definitivamente.

En el chino moderno deben diferenciarse los dialectos *kuan-hoa* ("mandarín"), lengua oficial basada en el dialecto de Pekín vigente hasta comienzos del siglo XX, y el *guóyu* o "lengua nacional" que se corresponde con el dialecto pekinés moderno. Esta forma dialectal, que se constituye a partir de 1949 reemplazando al pekinés, es la lengua oficial de la República Popular y se caracteriza por la simplificación de los caracteres más complicados:

- caída de toda consonante final, excepto -n ,-ng;
- reducción del elenco de fonemas;
- reducción del número de sílabas iniciales a unas 400 (aparte de la diferenciación por tonos, con la consiguiente multiplicación de homófonos);
- en correlación con esta simplificación de consonantes, desaparecen los dos registros tonales antiguos y queda uno solo, con cinco tonos:
- el antiguo tono parejo alto, se hace *parejo* (tono 1);
- el antiguo tono parejo bajo, se hace *agudo* (tono 2);
- el antiguo agudo (alto y bajo), se hace *anticircunflejo* (descendente-ascendente, tono 3);
- el antiguo grave (alto y bajo), queda como *grave* (tono 4);
- el tono abrupto o entrante que coarta a la vocal final que queda al caer la oclusiva final.

Correspondencia literario-religiosa: se relaciona con la "revolución literaria" de 1917, que en 1930 impone definitivamente el uso coloquial como lengua literaria.

2.3. Algunas observaciones generales sobre la lengua

Desde el punto de vista gramatical:

- como el tibetano, es monosilábica, en el sentido de que su base morfémica son monosílabos con significado propio, representados cada uno por un carácter ideográfico o ideofonográfico;

- a diferencia del tibetano común, es una lengua tonal ("cantada");
- los monosílabos pueden ser puramente léxicos (la mayoría) o gramaticales, según el contexto. Es costumbre llamar *partículas* a los monosílabos de valor gramatical, sea contextual, sea puro;
- hay total ausencia de flexión. Los valores morfémicos y sintácticos se expresan: mediante:
    - partículas ante o pospuestas, que (a diferencia de las lenguas aglutinantes como el japonés) mantienen su carácter de "palabras";
    - el orden de las palabras en la frase.

Desde el punto de vista histórico-social:

- Es tajante la diferenciación entre chino *clásico* (o lengua literaria, "para el ojo") y chino *coloquial* (o lengua hablada), que se mantiene hasta el final del Imperio;
- con el advenimiento de la república en 1912 y la europeización creciente, se plantea una especie de querella entre "antiguos y modernos", en la que estos últimos sostenían que literariamente solo debía utilizarse la lengua coloquial;
- la "revolución literaria" proclamada en 1917 produce, entre las nuevas generaciones de intelectuales, el triunfo de los "modernos"; consecuentemente, desde cerca de 1930 el chino literario clásico queda como un lujo para eruditos;
- la traducción de obras científicas y filosóficas occidentales introduce, aparte de los neologismos, cierta modificación sutil en la tipología de la lengua culta, como por ejemplo la proliferación de derivados abstractos, ajenos a la forma expresiva del chino tradicional;
- con el establecimiento de la China Popular en 1949, se fija el pekinés moderno como lengua nacional y se emprende una simplificación de los mil a dos mil caracteres más usuales y/o complicados, con los cambios consiguientes en la ordenación del diccionario (esta reforma simplificadora no fue adoptada por China Nacionalista).

2.4. Sistema fónico y tonal

En lo que hace al *sistema fónico*: vamos a dejar de lado el tratamiento de los fonemas, por cuanto es un tema específico al que habría que dedicarle un apartado técnico muy extenso que escapa a este curso. Sí es importante detenernos en la cuestión de los *tonos* por cuanto el chino es una lengua de las llamadas *tonales*.

Cada sílaba, salvo en posiciones totalmente átonas, tiene uno de estos cuatro tonos, *que contribuye decisivamente a su significado*: parejo, ascendente, descendente-ascendente, descendente. Un ejemplo, observando un poco el español. En nuestra lengua también existen, aunque con otros valores, pero en chino contribuyen decisivamente a la significación de la palabra. Por ejemplo, en español según el tono que le demos a la palabra "no", esta puede adquirir uno u otro matiz:

--

tono parejo -- *n* ***o*** : sería una afirmación suave, no enfática;

/

tono ascendente: / *n* ***o*** : toma el valor de una pregunta que espera confirmación;

\/

tono descendente-ascendente: \/ ***n o***: una pregunta de profunda sorpresa:
\
tono descendente: \ ***n o***: una negación despectiva.

En chino, el valor es otro, ya que el tono otorga diferentes significados a una misma palabra: por ejemplo, si el hablante dice:

*Laos**e**n* pronunciando la "e" con tono agudo, significa "gracias por su molestia", pero
*Laos**e**n* pronunciando la "e" en tono parejo, se entiende como ""viejo", "vejestorio".

2.5. La escritura

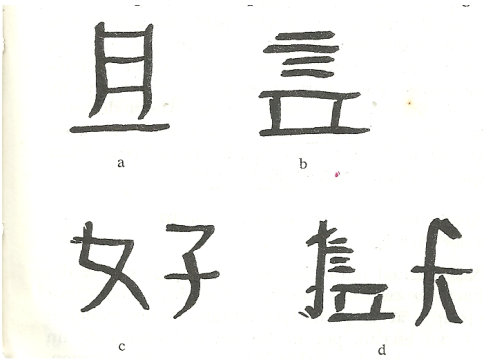
Complementamos las observaciones sobre la escritura del punto 2.1. Cada *sílaba* es de por sí una palabra y a cada una de sus acepciones básicas corresponde un carácter. Se escribe y se lee de arriba abajo y de derecha a izquierda, en el sentido de las varillas de bambú sobre las cuales se escribía desde época histórica hasta la invención del papel (hacia el s. II a.C.), que unidas entre sí y enrolladas formaban un volumen. Precisamente en los textos antiguos hay problemas textuales derivados de una probable confusión en el orden de las tablillas.

Desde fines del siglo XIX y de manera creciente desde entonces, lo usual es imprimir y aun escribir en el sentido occidental, es decir, horizontalmente y de izquierda a derecha. No obstante, la escritura ornamental y caligráfica mantiene la disposición tradicional.

Originariamente, en el protochino la escritura es *ideográfica*.

Los ideogramas son formas emparentadas y derivadas con la escritura pictográfica, que se apoya en el dibujo. Acá los símbolos son icónicos, es decir, hay una correspondencia directa entre el dibujo y el objeto: el dibujo de un toro representa a un toro. Con el tiempo la pictografía dio paso a la ideografía.

Los ideogramas son signos que representan ideas, cualidades, acciones y algunas veces objetos. En tanto que los pictogramas son copias de los objetos, los ideogramas son creaciones nuevas que trascienden a los objetos. Dentro de los sistemas de escritura ideográficos, como el súmero-acadio o el egipcio, por ejemplo, el chino sin duda es el más rico por la cantidad de signos que contiene (cerca de 40.000), con la siguiente particularidad evolutiva: han sufrido una modificación tal que es imposible reconocer su significado teniendo en cuenta solo sus elementos constitutivos. Por ejemplo:



a. significa "aurora": el *sol*, que es el signo de la parte superior (originariamente tenía forma circular) se ve saliendo sobre la *línea del horizonte*;

b. representa a "discurso, conjunto de palabras": el signo rectangular inferior representa a la boca y las rayas horizontales al vapor que sale de ellas en *cada emisión*;

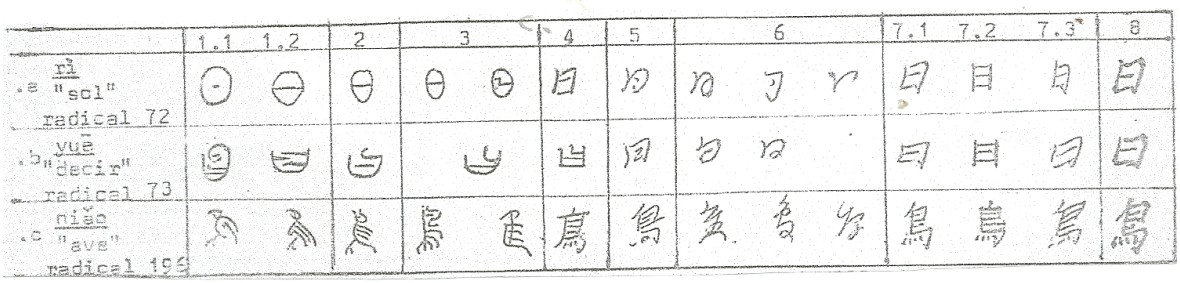
c. es la idea de "felicidad": el carácter de la izquierda representa a esposa y el de la derecha a niño. Juntos dan la idea de felicidad;

d. significa "litigar: los caracteres de la izquierda y de la derecha representan a *perro* y el del medio *discurso* (es el mismo que el de b); así, un litigio se asocia con una pelea entre perros.[180]

En cuanto a los *estilos de la escritura* podemos mencionar:

a. *guwén* o "estilo antiguo": correspondía a los ideogramas figurativos;
b. *dazhuán* o "gran sello": desde ca. 800 a. C;
c. *xiaozhuán* o "pequeño sello": desde ca. 220 a. C. Estos dos estilos (b y c) tienen uso en la actualidad para la escritura ornamental y para la firma de obras caligráficas o pictóricas;
d. *lishu* o "escritura notarial" o "escritura curial": a partir de los Han, ca. 100 a. C;
e. *caoshu* o "estilo hierba": desde aproximadamente la misma época, con diversas variantes;
f. *xingshu* o "escritura cursiva": también desde los Han, desde ca. 200 d. C. Estos dos últimos estilos corresponden a cursivas muy rápidas, hoy en uso para manuscritos no caligráficos (por ejemplo, cartas); son de difícil lectura;
g. *qieshu* o "escritura normal": desde 76-83 d. C., es la escritura formal en uso hasta hoy. Su trazado es cuidadoso, con pincel, pluma, etc. En cuanto a sus correspondientes tipos impresos, hay naturalmente variantes según diversas familias tipográficas, como en nuestra escritura;
h. *qie xingshu* o "escritura normal cursiva": desde 1130-1160, es la escritura caligráfica, que se realiza exclusivamente con pincel.

A modo de ejemplo visual, nada más, va este cuadrito sobre las modificaciones de un mismo ideograma según los distintos estilos:



La introducción del *pincel* en el siglo III a.C. hizo modificar la forma de los ideogramas, estilizándolos hasta perderse en general la reconocibilidad inmediata de la figura. Esta estilización se produjo por la reducción general de las curvas pronunciadas a elementos angulares o rectilíneos (rectos o levemente curvados), llamados *rasgos* o *trazos*. Esto permitió que el trazado de los caracteres pudiera codificarse, estableciéndose de modo riguroso el *número* y el *orden de trazado*.

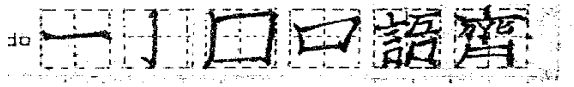
[180] Moorhouse, A. C.; *Historia del alfabeto*; FCE, México, 1961, p. 31.

El reconocimiento del número de rasgos (poco más de 20) es esencial para localizar los caracteres en un diccionario; y el orden del trazado es fundamental para dibujar los caracteres de modo aceptable.

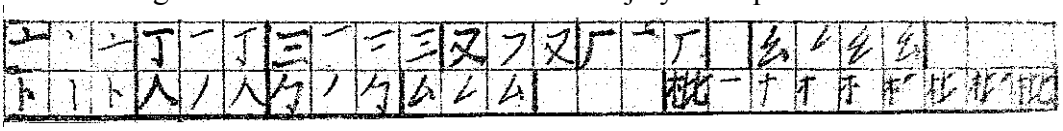
No obstante, no se trata de una escritura rígida: el número, el orden y el tipo geométrico (recto, curvilíneo, angular, etc.), así como la relación espacial (arriba, abajo, derecha, izquierda) son fijos; pero la colocación relativa y su forma y dimensión absolutas son valores variables, sujetos a principios estéticos, que se convierten en hábito con la práctica de la escritura, aun no caligráfica y aun con simple lápiz, bolígrafo, etc.

Ciertamente, hay casos límite, poco frecuentes, que perturban el sistema y le crean dificultades a quien está empezando a estudiar la escritura, pero hay *ciertos principios*, cuya validez general puede expresarse así:

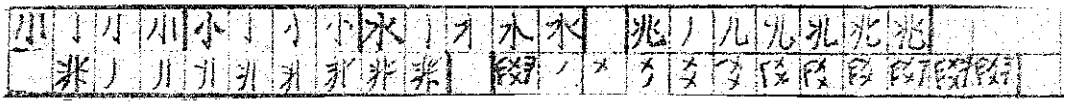
1. el carácter se distribuye en un cuadrado ideal, tocando por lo menos los dos lados opuestos:



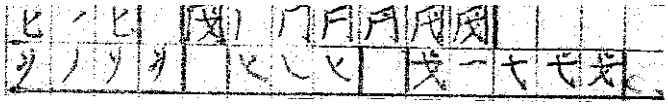
2. el orden general del trazado es de arriba a abajo y de izquierda a derecha:



3. se comienza por un rayado central dentro del cuadrado, antes de los simétricos laterales:



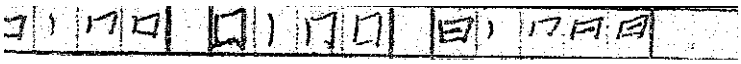
4. el rasgo menor se ubica a la derecha del apoyante. Por lo general se traza primero, si eso facilita la distribución del espacio; en caso contrario, va después:



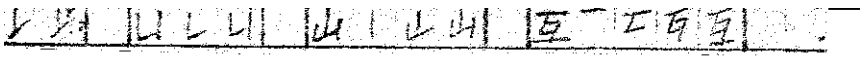
5. si hay horizontales superpuestas, son de distinta longitud:

6. el ángulo derecho descendente es un solo trazo:

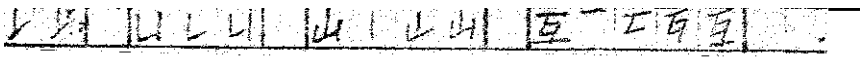
7. el cuadrilátero se forma con un tercer rasgo como base:



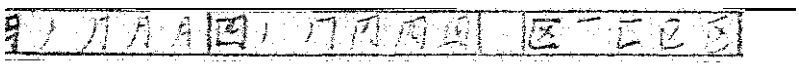
8. lo horizontal cruzado se traza antes que lo vertical que lo cruza, pero la base va después:



9. el ángulo izquierdo descendente es un solo trazo:



10. la envoltura superior o lateral continua, va antes de lo envuelto:



11. una semienvoltura inferior se traza después de lo envuelto:

Sin duda, la escritura china es un arte mayor, mucho más aun que la árabe. A tal punto que tanto en China como en Japón, un texto caligráfico, sobre todo en verso, se cuelga de la pared como si se tratara de un cuadro.

La punta del pincel es como la punta de un lápiz. El calígrafo está sentado y si toma el pincel muy abajo, le salen caracteres pequeños, y a la inversa; por eso, si tiene que usar pinceles para hacer caracteres grandes, está de pie. Los trazos, que se pintan sobre papel absorbente, adoptan el grosor que se corresponde con una mayor o menor presión del pincel.

Para escribir, los estudiantes usan el modelo del maestro, le ponen un papel transparente encima y se toman la paciencia de manejar el pincel hasta que su trazo se superponga exactamente con el trazo del maestro. Cuando lo consiguen, es que han aprendido a escribir.

Estas escrituras extremoorientales son las más finas que se han visto desde siempre.

2.6. La etimología

Con respecto a la *etimología*, hasta ahora no se ha logrado (y parece más bien improbable) relacionar genéticamente de modo sistemático las sílabas chinas con las presuntamente emparentadas (tibetano, birmano). Por eso, el lugar de la etimología lo ocupa el análisis de los elementos ideográficos contenidos en las escrituras tipo sello o los “signos

antiguos", en los que el carácter ideográfico resulta más patente. Las fuentes occidentales de dichos estudios son básicamente dos:

1. Wieger, *Les caractères chinois*, ca. 1912 (traducción inglesa accesible, de 1912 y reedición de 1965, Dover, Nueva York;
2. Karlgren, *Analytic Dictionary of Chinese an Sino-japanese*, París, Geuthner, 1923 (hay reedición relativamente reciente).

2.7. *La transcripción*

Con respecto a la *transcripción*, los sistemas realmente difundidos son dos:

1. el de *Wade* (o con ligeras variantes, el de Wade-Giles), que es el más usado hasta hoy, por ejemplo en cartografías, enciclopedias y cita de nombres propios. Se basa en utilizar las vocales con su valor latino (español o italiano) y las consonantes con su valor inglés, las aspiradas con el agregado del signo ´ y los tonos sin marcar o, en las obras especializadas, marcados con números en forma de exponentes;
2. el *pinyin* o "sonidos en combinación" (=deletreo), ideado y adoptado oficialmente en 1957-58 en China Popular, que va alcanzando difusión creciente, desde los sinólogos hasta el periodismo. Se basa en reemplazar las aspiradas con la consonante latina de valor sordo y las simples con la del valor sonoro correspondiente (*t* para [th, t´], *d* para [t]), en el uso convencional de ciertas consonantes (*c* = [ts], *z* = [ts]); y los tonos con diacríticos sobreescritos.

Ambos sistemas se apoyan en diversos antecedentes y técnicamente responden a dos distintas interpretaciones del sistema fonológico chino (dialecto de Pekín). Lingüísticamente, el pinyin es no solo más elegante sino más exacto; y desde el punto de vista práctico, la notación de tonos con diacríticos superpuestos facilita la lectura y la escritura. Sin embargo, en ambos sistemas la notación de los tonos con diacríticos crea o dificultades (que pueden llegar casi al grado de las imposibilidades) o mayores erogaciones a las imprentas comunes. Por eso en obras de sinología la notación de tonos se omite; pero *una sílaba china sin el tono indicado es inutilizable y en sí misma carece de sentido*. Es decir, las notaciones usuales del chino son inútiles salvo para el sinólogo o el nativo, precisamente aquellos que menos las necesitan.

X
LA CULTURA CHINA I
El taoísmo

1. Los grandes movimientos religiosos de China

En el orden religioso, en la historia de China encontramos tres grandes movimientos: taoísmo, confucianismo y budismo. Los dos primeros son de origen chino, en tanto que el budismo es importado y su base es el Mahâyâna.

Del budismo en China hablaremos en más adelante. Del taoísmo y del confucianismo no podría decirse en un análisis estricto que se trata de dos escuelas radicalmente diferentes, sino que, como fundamentaremos a lo largo del tratamiento del tema, corresponden verosímilmente a dos perspectivas complementarias: al hombre del mundo (el confucianismo) y al hombre dado a la trascendencia (el taoísmo).

> "Si como demuestra Judith Berling (…) a partir de aproximadamente el siglo XI la vida religiosa de los chinos ha estado dominada por una síntesis intelectual de las tres religiones, ello no quiere decir que las relaciones políticas del taoísmo, del confucianismo y del budismo hayan sido pacíficas. Bajo la influencia del budismo, los taoístas adoptaron la vida monástica. (…) Sin embargo, el movimiento

monástico jamás alcanzará entre los taoístas la popularidad que tenía en el budismo. En cambio, la corte imperial adoptará de buen grado el espíritu universalista del taoísmo, su liturgia minuciosa y compleja, sus rituales ocultos y sus innovaciones mágicas.
En la época Ming (1368-1644) el intelectual confuciano Lin Chao-en (1517-1598) intuyó la necesidad de las tres religiones y elaboró una síntesis en la cual los procedimientos de la alquimia interior taoísta tuvieron un gran papel."[181]

2. La cultura china frente a las culturas griega e india

En algunas culturas es llamativo observar en qué grado su organización social es de modo directo un reflejo de la organización cósmica. En China y en Grecia, extendiendo esto hasta los romanos, se advierte con nitidez: todo está lleno de dioses; para cualquier cosa tienen un dios a mano, el famoso "portento", que es la presencia de un numen, es decir, todo acontecimiento guarda referencia con lo divino.

Existe una curiosa analogía entre los sofistas griegos y los sofistas chinos del siglo IV a.C.; por ejemplo, en la relación entre el hombre y la cosa, y la postura sofística de sostener (por lo menos, en parte de ellos), la convencionalidad del nombre frente a lo creado por la naturaleza. También en el hecho de ser tan buenos comerciantes (los chinos son comerciantes por naturaleza, a pesar de su cultura originalmente agraria). Del mismo modo la concepción de la historiografía como composición de modelos, no como registro de hechos; si bien se ocupan de ellos (como los griegos cuando tratan de hacer las crónicas), la historia que maneja Confucio en los *Anales*, no intenta presentar caracteres y hechos "reales" sino modelos de hombres "como hubieran debido ser" y hechos "como hubieran debido ocurrir"; es decir, la historia es ejemplar, tanto en el pensamiento chino como en el griego originario: modelos para la conducta presente.

También el retrato y la escultura como retrato son tardíos: tanto en Grecia y Roma como en Egipto, la escultura aparece en el período de decadencia; los supuestos retratos de los emperadores, por ejemplo, no son retratos propiamente dichos sino sus máscaras ideales de la función desempeñada.

Esta relación entre la organización social y la cosmovisión de las culturas, se refleja en las coincidencias y también en las distinciones. Al menos una de estas diferenciaciones es esencial y la observamos al cotejar la metafísica de los filósofos griegos con la de Lao-tse. En el caso de los griegos, el hecho de tomar como principio fundamental a un elemento en particular (agua, fuego, átomo, Ser, Espíritu…) no constituía una diferencia esencial de su metafísica, en tanto que tenían en común el hecho de estar volcados hacia lo exterior. Habrá que esperar el escepticismo subjetivo de los sofistas para superar los límites de una psicología materialista y asistir a la creación de los grandes sistemas.

El desarrollo del pensamiento chino siguió otros caminos. Tanto Confucio como Lao-tse no salieron del campo humano. Esto resulta evidente en Confucio, que siempre ha centrado sus enseñanzas en cuestiones ético-sociales; Lao-tse parece algo más distante de estas cuestiones, pero es una oposición más aparente que real, porque finalmente el punto de partida de sus enseñanzas es preguntarse por el conocimiento de la naturaleza del mundo. Y a ello lo llevan dos intuiciones interrogantes: el "sentido" (*Tao)* y la "vida" (*Te)*, o como quiera se traduzcan.

Reforzando lo que se dice en el segundo párrafo de este capítulo, el taoísmo y el confucianismo son dos puntos de vista que corresponden, verosímilmente, a la perspectiva del hombre: en el primero, al del hombre del mundo y en el otro al del hombre dado a la trascendencia. En esto puede encontrarse cierta analogía con la India. Así como están los *Veda*, que se enfocan en el ritual externo (dado por los sacerdotes, por los reyes consagrados por los sacerdotes, por las cuatro castas, por el orden social, por el *Dharma* -norma, conducta correcta, virtud, ley natural, religión…-), también nos encontramos con el *asceta*, que rompe

[181] Eliade-Couliano; op. cit.; p. 255.

su ligadura con el mundo; y ambos aspectos son como dos caminos distintos que se desarrollan por vías separadas, no obstante que de uno se puede pasar al otro.

Lo mismo ocurre en China: el confucianismo corresponde al aspecto externo, al lado social; mientras que el taoísmo, corresponde al asceta. Por eso que el budismo naturalmente tendrá su preferencia por el taoísmo, sobre todo porque en él encuentra esa misma noción de vacío. De ahí la existencia de una unidad budismo-taoísmo, cosa que no ocurre con el confucianismo.

3. El taoísmo

3.1. El taoísmo mítico: los Inmortales (Hsien)

El *Inmortal* es el ideal del taoísmo religioso. Los Inmortales son figuras legendarias de sabios que simbolizan los diversos aspectos del taoísmo y que, poseedores de diversas capacidades mágicas, habrían alcanzado esa condición corporal.

La mitología de los Inmortales (*Hsien* en chino) se asocia con la edad de oro del sabio emperador amarillo Huang Ti (ca. 2600 a.C.), con quien se inicia la etapa histórica de China. Habitan en la Montaña Occidental K'un-lun, o en los Nueve Palacios, o en las nueve cimas del monte mítico Chin I.

La mitología incorpora entre los Inmortales a otros personajes históricos meritorios de China. Pero los que más están presentes en la cultura cotidiana son los *Ocho inmortales*, cuya presencia se mezcla con la vida del creyente que aspira a poder reunirse con ellos un día en la Montaña, donde gobierna la alegre reina Hsi Wang Mu, que cabalga sobre ocas y dragones, se alimenta de la planta de la inmortalidad y bebe las aguas del Río Cinabrio que, al igual que el Aqueronte griego, hay que atravesar para alcanzar el más allá.

Ko Hung, uno de los más famosos alquimistas chinos, que vivió entre fines del siglo III y primera mitad del IV, los describe así:

> "De los Inmortales algunos ascienden a las nubes con el cuerpo erecto, sin batir las alas; algunos montan por las brumas en dragones enjaezados, hasta las gradas del cielo; algunos se convierten en figuras de animales y surcan el azul de las nubes; algunos se sumergen en ríos y lagos o suben aleteando a la cumbre de famosas montañas (…) Esta clase de seres humanos, pues, dispone de una vida perpetua, sin muerte, pero previamente han apartado de sí todos los modos de sentir humanos y se mantienen lejos de todo gozo y esplendor (…) Han perdido su condición natural originaria y están compenetrados de una fuerza vital ajena a ella.
>
> (…) Son seres sagrados, que a pesar de su avanzada edad mantiene un aspecto juvenil. Ocasionalmente vienen entre los hombres, para desconcertarlos con sus facultades mágicas y hacerles partícipes de una sapiencia largamente olvidada. Han decidido no morir, pero evitan trasladarse al Cielo".[182]

Quiénes eran los ocho inmortales.

> "Cuenta la leyenda que en el cielo hay ocho inmortales El primero se llama Dschung Li Küan. Vivió en la época de la dinastía Hang y descubrió el gran poder mágico de la piedra de cinabrio de oro [piedra filosofal] (…) Está a la cabeza de los ocho inmortales.
> El segundo se llama Dschang Go. Él aprendió las artes ocultas en los tiempos más antiguos. Se dice que había sido un murciélago negro que se había convertido en hombre. (…) Se contaba también que tenía una mula blanca que podía recorrer mil millas en un día. Cuando llegaba al lugar deseado la plegaba y la guardaba en su bolso.
> (…) El tercero se llama Lü Yüan o Lu Dung Bin [Lu= roca o cavernario]. (…) Se alimentaba del aire y no comía pan. Con el tiempo dominó las ciencias ocultas. Pero disfrutaba del vino y le gustaban mucho las flores. (…) Tiene una gran sabiduría y es muy poderoso. Por eso incluso en

[182] AA. VV.; *Diccionario de la sabiduría oriental*; op. cit., p.139.

nuestros días la gente sigue afluyendo a su templo, buscando oráculos que les ayuden y rogándole que les conceda buena fortuna.

(…) El cuarto se llama Tsau Guo Giu. Era el hermano más joven del emperador Tsau. Por eso lo llaman "tío del estado". En su juventud sentía un gran interés por las ciencias ocultas.

Al quinto lo llaman Lan Tsai Ho. (…) Se lo ve frecuentemente en los mercados, vestido con una túnica azul rasgada, y solo lleva un zapato. Va cantando, acompañado por un trozo de madera que golpea, y sus canciones hablan de la futilidad de la vida.

El sexto se llama Li T'ieh-kuai (Li, el de la muleta de hierro. En su más tierna juventud perdió a sus padres y tuvo que irse a vivir a casa de su hermano mayor. La cuñada lo trataba mal, por eso huyó a las montañas y aprendió allí las ciencias ocultas). (…) Otra de las historias que se cuentan sobre él, dice que su espíritu subió al cielo y llegó hasta su maestro Lao-tse.

El séptimo se llamaba Han Siang Dsi. Era el sobrino de Han Yü, de la dinastía Tang, famoso sabio educado en el confucianismo. Desde su más temprana edad dominaba las artes de los dioses inmortales y se convirtió en un taoísta.

(…) El octavo inmortal era una muchacha que se llamaba Ho Siän Gu. Era hija de un campesino. Su madrastra la trataba con dureza, a pesar de que era respetuosa y trabajadora. Le gustaba dar limosna, aunque su madre se lo impedía. (…) Se había hecho juramento de no contraer matrimonio, y la madre no sabía qué hacer con ella. Un día justo cuando estaba cociendo el arroz, llegó el abuelo Lü para liberarla. Ella todavía tenía el cucharón en la mano, cuando iba ascendiendo hacia el cielo. En el cielo tenía la tarea de recoger las flores caídas delante de la entrada sur."[183]

El néctar de los inmortales

"Wang, que en chino significa "rey", era el nombre que llevaba de manera bastante irónica un humilde campesino. (…) Por más que se deslomaba en sus parcelas pedregosas, el sudor no podía volver fértil una tierra ingrata. No todos los días saciaba su hambre, pero su corazón no estaba tan seco como su tierra y en más de una ocasión compartió su escasa comida con un vagabundo o con sus vecinos, los gorriones.

Una noche en la que se había quedado dormido, exhausto, sobre su jergón, vio en sueños a uno de esos gorriones. El pájaro le decía que saliera al exterior a probar suerte, ya que los Ocho Inmortales estaban atravesando el pueblo.

Se levantó, corrió hacia la puerta y, en medio de la bruma difusa que iluminaba un halo de luna, vio unas siluetas en la callejuela. Eran ocho.

A través de la niebla creyó distinguir claramente a dos de los famosos Inmortales fácilmente reconocibles: a Zhang Guo Lao, que abría la marcha montado en una mula blanca, y a Li T'ieh-kuai, que iba cojeando detrás de los demás con su muleta de hierro. Wang decidió seguirles discretamente con la esperanza de que lo condujeran al reino de los Inmortales.

Li T'ieh-kuai, que lo había visto, llamó a sus compañeros y sin girarse, a los gritos, les dijo:

- ¿Qué vamos a hacer con ese mortal que nos sigue?

He Xiangu, la patrona de las magas, le contestó:

- ¡Si está preparado pasará a la otra orilla; si no, se quedará en esta! Hazle pasar la prueba.

Li Tieguai hizo señas a Wang para que se acercara y le dijo:

Para cruzar el río sin ahogarte, debes cumplir tres condiciones. La primera caminar sobre el agua mirando hacia delante y sin pensamientos impuros. ¿Te sientes capaz de hacerlo? Wang asintió con la cabeza.

- La segunda condición: debes abandonar todo lo que posees, sin tristeza.

Y Wang arrojó al río su bolsa y su bastón.

- La tercera: debes beber un trago de este remedio, que purificará tu cuerpo y lo hará tan ligero como una hoja. Tiéndeme el hueco de tus manos.

Li, el cojo, vertió en las palmas del pobre campesino un líquido verdoso, viscoso y nauseabundo. Cuando el campesino acercó las manos a los labios se le encogió el estómago y con una mueca de repugnancia dejó que la infame mixtura corriera entre sus dedos y se limpió las manos en el río.

- Miserable, has despreciado el néctar de Inmortalidad que con tanto esmero y paciencia prepara la

[183] Wilhelm, Richard; *Cuentos chinos*; Paidós, Barcelona, p. 57.

Reina Madre de Occidente. ¡Qué sacrilegio! Te has quedado en las apariencias. No eres digno de seguirnos.

- ¡Te lo ruego, dijo Li. Dame otra oportunidad!
- Tu oportunidad –rió sarcásticamente Li- está en el hueco de tus manos. Haz buen uso de ella.

Y mientras el inmortal desaparecía dando saltitos sobre la cresta de las olas con su muleta de hierro, Wang se miró las palmas de las manos. Brillaban en la noche con un extraño resplandor, como dos lámparas de jade.

El campesino tardó en descubrir el poder de sus manos. Aliviaban los dolores, curaban las enfermedades. Hizo buen uso de ellas, se convirtió en un médico famoso. Se enriqueció, pero hacía que los pobres se beneficiaran de ello. Se abstuvo de todo pensamiento egoísta y practicó sin descanso la compasión, condiciones principales para llegar a la otra orilla, la de los Inmortales.

Los méritos de Wang quizá le permitieron más tarde encontrar el camino de la eterna juventud. Pero en todo caso, quedó inmortalizado en la memoria de los chinos con el nombre de "Rey de los dedos de oro", y hay quienes le atribuyen la paternidad de la acupuntura digital, más conocida por su nombre japonés, shiatsu. ¡Una manera muy útil de hacerse inmortal!"[184]

"Li T'ieh-kuai se representa siempre en forma de mendigo, con un báculo y una calabaza y una grulla a sus pies. Como sabio, tenía el poder de abandonar su cuerpo y viajar a su voluntad por los reinos del espíritu; pero cierta vez dejó el cuerpo tanto tiempo, que al volver encontró con que se lo habían sepultado y, buscando otro cuerpo en que habitar, encontró el de un mendigo que acababa de morir junto al camino: lo ocupó y en él pasó el resto de su vida mortal. El verlo acompañado de una grulla basta para que el sapiente comprenda que no se encuentra frente a un mendigo común, ya que lleva consigo a un compañero de los dioses. Cuando se lo presenta, sea en pintura, en jade o en porcelana, tiene semblante de serenidad interior combinada con un humor travieso que el exterior mezquino no hace sino realzar. Representa la actitud taoísta de reírse de las apariencias, así como la certidumbre de que la forma exterior es ilusoria y de que la grandeza interna permanece a menudo oculta para el que carece de discernimiento."[185]

3.2. La doctrina taoísta

El taoísmo gira alrededor de la "idea" del *Tao* [dáo], término que fue escogido por Lao-tse como el mejor de los que tenía a mano para expresar lo vislumbrado en su iluminación, pero él mismo deja en claro que lo vislumbrado trasciende todo nombre. Lo dice así:

"El *Tao* que puede expresarse [con palabras]
no es el *Tao* eterno.

El nombre que puede expresarse
no es el nombre eterno."[186]

Y como no existe un nombre que pueda "contener" la dimensión de lo absoluto, para expresarlo de alguna manera lo llama *Tao:*

"Hay algo perfecto e indistinto.
Existía antes que el Cielo y la Tierra,
Silencioso, solitario.
Permanece único y es inmutable.
Se mueve en círculo y no corre peligro.
Podríamos llamarlo la Madre del mundo.
Pero desconozco su nombre.
Yo lo denomino *Tao*."[187]

---

[184] Fauliot, Pascal; *Cuentos de los sabios taoístas*; Paidós, Barcelona, p. 74 [resumen del original].
[185] Cooper, J.C.; op. cit.; 116.
[186] Lao-tse; *Tao-te ching*; Ed. Sirio, Málaga, 1978, cap. I (traducción de R. Wilhelm).
[187] Ib.; cap. XXV.

Chuang-tse, el otro gran maestro del taoísmo, lo caracteriza así:

> "El *Tao* tiene su realidad y tiene su verdad. No tiene acción ni figura. Es comunicable pero no puede ser aprendido; puede ser poseído pero no ser visto. Él es su propio fundamento, Él es su propia raíz. Antes de que el Cielo y la Tierra existiesen, existía Él sólidamente en su antigüedad. Hace espíritus poderosos, lo mismo a los manes que a Dios. Da vida al Cielo y a la Tierra. Es anterior al Gran Polo, y no por eso es alto. Está más abajo que los seis puntos espaciales y no por eso es profundo. Vive con anterioridad al Cielo y a la Tierra y no por eso es duradero. Es más viejo que los más antiguos tiempos y no por eso es anciano." [188]

Es común y comprensible que se vincule directamente el concepto de taoísmo con Lao–tse y se le atribuya al *Tao-te ching* el carácter de texto "fundacional" de dicha teoría. Esto no es así, aunque no cabe ninguna discusión acerca de la centralidad del maestro Lao–tse y del texto *Tao-te ching*; pero que sus seguidores los veneren como tal no debe llevarnos a equívoco.

> "En su origen el taoísta es el hombre que busca el equilibrio, su paz interior y, en último extremo, su realización del ideal del sabio (*sheng ren*)[189] o del hombre perfecto (*zhi ren*)[190], lejos de luchas e intrigas, en la ignorada actividad de quien trabaja la tierra o pesca en lagos y ríos, o simplemente en el rumoroso silencio de un bosque perdido. De semejantes hombres tenemos noticias en diferentes fuentes, aunque no se emplee el término taoísta hasta la época Han (…), donde Si-ma Qian nos dice que su padre, Si-ma Tan, había empleado la palabra *Tao* para designar a una de las seis principales escuelas filosóficas, hasta entonces conocida como "doctrina de Huang Lao" o bien como "doctrina de Lao y Chuang."[191]

Y el último párrafo del libro de Cooper, cierra con esta cita:

> "El Tao es más que la vía. Es la vía y el viandante. Es el eterno camino, a lo largo del cual van todos los seres y las cosas; pero ningún ser lo ha hecho, pues él es el ser mismo: es todo y no es nada, y la causa y efecto de todo. Todos los entes se originan del Tao, se conforman al Tao y al Tao finalmente retornarán."[192]

Entre nosotros, bajo el nombre "taoísmo" se cobijan diversas corrientes del pensamiento chino, que no son unidireccionales sino más bien un cruce de caminos que se muestran en principio como contradictorios, pero que no terminan por serlo dado que no tienen por meta coincidir en un lugar determinado: simplemente la meta no existe, meta y punto de partida son lo mismo.

De estas diversas corrientes, por lo menos hay que considerar dos: una filosófica y otra religiosa.

El *taoísmo filosófico* (también llamado *metafísico*) o *Tao-chia*, tiene como sus dos mayores representantes a Lao-tse y Chuang-tse a los que, para ser estrictamente justos, habría que incorporar a un tercero, aunque no brille del mismo modo en la consideración histórica: Lie-tse. Es una doctrina de tipo mística centrada en dos ideas: el *Tao* o "vía" y el *Wu-wei* o "no actuar".

El ideograma *Tao* se corresponde con "vía, camino" y también con "doctrina", aunque la vastedad de ideas con que se lo ha asociado y traducido es muy amplio: Wilhelm[193] lo traduce directamente como "sentido" y Calvera[194] le rescata otros tres valores: "orden del universo" entre los prelaotsianos; "principio, absoluto, causa primera, mónada" a partir del taoísmo filosófico; y "virtud" en el sentido corriente.

Wu-wei o "no actuar", es no interferir en el curso natural de las cosas; por eso se dice que el *wu-wei* es el acto espontáneo, no deliberado, pero adecuado por sí mismo a su circunstancia. Precisamente por eso, el

---

[188] *Chuang-tse*; cap. 6, en Lao-tse/Chuang-tzu; *Dos grandes maestros del taoísmo*; Editora Nacional, Madrid, 1983 (edición y traducción de Carmelo Elorduy).
[189] En el taoísmo, el sabio que ha penetrado en la armonía universal.
[190] El hombre que ha llegado a la cumbre de la perfección.
[191] Preciado, Iñaki; "Introducción", en *Lie-tse. El libro de la perfecta vacuidad*. RBA, Barcelona, 2002, p. 12.
[192] Douglas, R. K.; "Confucianism and Taoism"; en Cooper, op. cit., 129.
[193] Wilhelm, Richard; versión del *Tao-te king*; Sirio, Málaga, México, Buenos Aires; 1978, p. 22.
[194] Calvera, Leonor; versión del *Tao-te ching*; Leviatán, Buenos Aires, p. 10.

wu-wei no es "pasividad" o un "no hacer absoluto", sino un actuar sin apetencia ni predeterminación. Lao-tse lo dice así en el capítulo XLVIII:

> "El que practica el estudio
> incrementa cada día su conocimiento.
> Quien practica el Tao
> lo ve reducirse cada día.
> Se va reduciendo y reduciendo,
> hasta llegar al No hacer.
> No hace nada, y nada se queda sin hacer.
> El reino solo puede alcanzarse
> cuando se está libre de toda actividad.
> Los activos no son los Sabios,
> no son los que alcanzarán el Reino."

O en el XXXVII:

> "El *Tao* permanece siempre sin acción,
> y nada hay que él no haga."

El componente especulativo del taoísmo filosófico fue especialmente importante en la adaptación del budismo a China: es impensable la aparición de una doctrina como el budismo Zen, sin la existencia de una base especulativa taoísta.

La segunda corriente, el *taoísmo religioso* o *Tao-chiao*, está centrada en la búsqueda de la inmortalidad e incluye diversas orientaciones y escuelas, que tienen en común dicho objetivo pero que difieren en los métodos para alcanzarla, y que van desde la meditación y las prácticas de la alquimia hasta ejercicios gimnásticos y respiratorios, y ciertas técnicas sexuales. Solo por mencionarlas, las corrientes más importantes son: 1. la de la Higiene de las divinidades interiores; 2. el Taoísmo de las Cinco Fanegas de Arroz; 3. la Vía de la Suprema Paz; 4. la Escuela de la Joya Mágica; 5.la Vía de la Recta Unidad; 6. la realización de la Verdad.

Es precisamente en los métodos de esta búsqueda de la inmortalidad que aparece lo que se ha llamado la "magia taoísta". La concepción que tienen los occidentales en general del taoísmo, es que hay dos formas, una respetable, la especulativa; y la otra, "mágica", que sería una especie de degradación de esa especulación, cuya fecha de origen se ubica en el s. X d.C. un poco antes de la época Tang. Se suele creer que este taoísmo mágico tiene un origen popular y que lo poco que queda actualmente del taoísmo son estos residuos de esa deformación mágica. Consecuentemente, desde este punto de vista, sus sacerdotes serían los portadores de un culto popular que responde a las necesidades de las supersticiones de los chinos.

Yo creo que esto no cuaja, primero porque lo de "mágico" es una mala denominación, pues solo se trata de yoga y alquimia (si tiene o no influjo del yoga es debatible, pero sí debe señalarse que tiene semejanza); y luego porque este taoísmo "mágico" es simplemente el aspecto operativo del taoísmo especulativo.

Precisamente por el condicionamiento de su propio hábito de pensamiento filosófico, los historiadores occidentales consideran que lo importante es la parte especulativa del taoísmo originario y lo otro un mero residuo degradado de dicha especulación. Pero es todo lo contrario: el aspecto especulativo, en este caso, es simplemente tender la escalera para decir lo que no se puede decir por vía racional y para que alguien pueda treparse; y no otra cosa.

Por eso en el yoga y en la alquimia taoístas son muy específicos los modos por los cuales el sujeto puede alcanzar la inmortalidad al llegar al final del camino, es decir, cuando el hombre universal (no un hombre específico) se realiza a través de él (ese hombre, un

hombre específico), que es el momento en que (un hombre específico) se convierte en un inmortal. En ese momento es cuando aparecen los poderes (o *siddhi*, para usar un término sánscrito con el que se los designa habitualmente): caminar sobre las aguas, volar, transportarse más allá de cualquier momento del tiempo, dejar la espada en lugar del cadáver (el sujeto es enterrado pero desaparece su cuerpo y solo queda su espada), etc. Y en una visión simbólica los textos describen las islas de la inmortalidad taoísta, que se encuentran hacia el occidente, y cuentan toda una serie de leyendas también simbólicas, que ingenuamente los occidentales consideran populares, pero no lo son.

Sintetizando, el riesgo de todo esto es que mientras no se tome en serio la vinculación de este aspecto especulativo del taoísmo con los aspectos "mágicos", no se va a entender el tema. Es por esta desconexión ente uno y otro aspecto que las especulaciones sobre el taoísmo renguean, se sostienen sobre una sola pata.

3.3. Fuentes y canon taoísta

Las *fuentes básicas del taoísmo*, tal como lo conocemos hoy, son tres: el *Tao-te ching,* atribuido a Lao-tse; el *Chuang-tse*, llamado así porque se presume que él es su autor, "el más brillante de los autores taoístas" (c. 400 a.C); y el texto que en español se conoce bajo el título de *El libro de la perfecta vacuidad*, de Lie-tse (c. 350 a.C.)

> "Pero reducir el taoísmo a estos textos sería mucho más grave que reducir el cristianismo a los cuatro Evangelios. En efecto, el esoterismo filosófico-médico y alquímico, así como el ritual, desde el más popular hasta el más elaborado, forman la parte sumergida de ese gigantesco iceberg. En cierto sentido, el taoísmo solo es equiparable a la tradición platónica de los mil rostros, que tan pronto adopta el aspecto del misticismo judío de Filón, como el del ritual teúrgico de los *Oráculos caldeos*, o el del gnosticismo, o el del puritanismo filosófico de Plotino, o el de la mitomagia exuberante del neoplatonismo tardío, o, finalmente, el de la doctrina ortodoxa de los Padres de la Iglesia".[195]

El Tao-tsang [Daozáng] o *canon taoísta* es una colección de textos de la doctrina taoísta. La más antigua se remonta al siglo V d.C. Hoy se conserva la de la dinastía Ming y comprende 1467 obras que, además de las doctrinarias básicas, abarcan otros aspectos sobre medicina, química, botánica, astronomía… De acuerdo con la tradición, la mayoría de los escritos doctrinarios proceden de una revelación y su función es establecer una vía de comunicación entre los seres divinos y los hombres.

La edición del canon actualmente conocida, corresponde a una impresión de 1926, realizada en Shanghai y consta de 1120 fascículos. Para una visión más completa de la literatura taoísta, a los obras de los tres maestros mencionados (*Lao tse*, *Achuang-tse y Lie*-tse) deben agregarse las de Han Fei-tse, que murió en el 230 a.C., filósofo, comentador del *Tao-te ching*; y las de Huai Nan-tse, muerto en el 122 a.C., autor de una obra filosófica que se conoce con su nombre y comentador del *Tao.*

4. Lao-tse y el Tao-te ching

4.1. Lao-tse mítico

De él se tienen pocos datos históricamente comprobables, lo que en buena parte se debe a su propia despreocupación por ser conocido, tanto en vida como después de su muerte. Lo ha dicho Se Ma Ts'ien (s. II a.C), a quien le debemos las pocas referencias con que contamos: "Se esforzó por ocultarse y por permanecer desconocido". Esta falta de precisiones se correspondió con una narrativa legendaria sobre su nacimiento y su vida posterior, narrativa que en alguna medida nos recuerda los relatos sobre los Inmortales, al tratarlo a él mismo como un Inmortal.

Lao-tse

[195] Eliade-Couliano; op. cit.; p. 253.

"Lao-tse es en realidad más antiguo que el cielo y la tierra. Es el Anciano Amarillo, que creó el mundo junto con otros muchos. Pero se ha mostrado en la tierra en distintas épocas con diferentes nombres. Su encarnación humana más conocida es la "Viejo niño" (Lao-tse) con el nombre de Ciruela (Li). Ocurrió así: Su madre lo concibió de forma sobrenatural y lo llevó en su vientre durante veintisiete años. Cuando nació, fue parido por la fosa axilar izquierda de su madre. Ya entonces tenía los cabellos blancos, por lo que recibió el nombre de "Viejo niño". Además ya sabía hablar. Puesto que no tenía un padre humano, se lo encomendó al ciruelo, bajo el cual había venido al mundo. Él dijo: "¡Ese será mi nombre!"

Conocía muchas artes mágicas que le permitían prolongar su vida. En una ocasión tomó un mozo a su servicio. Se había puesto de acuerdo con él para darle cien monedas de cobre a diario; pero no le pagaba y al final le debía siete millones doscientas mil monedas de cobre. Entonces se subió a un toro negro y galopó hacia el oeste. Quería llevar consigo a su criado, pero cuando llegó al paso de Han-Gu, el criado se negó y le pidió su paga. Pero Lao-tse no le dio nada.

Cuando se aproximaron a la casa del guardián del paso, empezaron a aparecer nubes rojas en el cielo. El guardia conocía los signos y supo que se aproximaba un hombre santo. Así que salió a su encuentro y lo invitó a su casa. Le preguntó por la sabiduría secreta. Lao-tse le sacó la lengua y no dijo nada. A pesar de todo, el guardián lo albergó en su casa con los mayores honores. El servidor de Lao-tse le comentó al criado del guarda que su señor le debía mucho dinero y le pidió que intercediera en su favor. Cuando el criado oyó a cuánto ascendía la gran suma, le atrajo tener a un hombre tan rico como yerno, y le concedió la mano de su hija. Al final, la cosa llegó a oídos del guarda y se presentó con el mozo ante Lao-tse, que le dijo a su mozo: "¡Pícaro! Tú habrías muerto hace tiempo. Te tomé a mi servicio y como era pobre y no podía darte dinero, te he dado a comer la magia de la vida. Por eso estás hoy vivo. Te dije: "Si me sigues al oeste, al reino de la calma del espíritu, te pagaré tu salario en oro amarillo", pero tú no quisiste". Mientras decía estas palabras, le golpeó al mozo en la mejilla, entonces abrió la boca y cayó al suelo la magia de la vida. Todavía hoy se puede ver escrito en caracteres de cinabrio, tan bien conservado como si fuera reciente. El mozo se vino abajo de una sola vez y se convirtió en un montón de huesos. El guardián se echó al suelo y le pedía a Lao-tse una gracia para su criado. Le prometió a Lao-tse pagarle al mozo y le pidió que le volviera a la vida. Entonces Lao-tse realizó una fórmula mágica bajo los huesos y al instante el mozo volvió a la vida. Entonces, el guardián recompensó al mozo y lo dejó marchar. Luego honró a Lao-tse como maestro y este compartió con él el arte de la vida inmortal y le dejó sus enseñanzas en cinco mil palabras que el guardián hizo poner por escrito. El libro en el que están escritas estas enseñanzas recibe el nombre de *Sobre las facultades sensitivas y la vida.* Después Lao-tse desapareció del mundo de los hombres.
El guardián siguió sus enseñanzas y ocupó un puesto entre los inmortales".[196]

4.2. Lao-tse histórico

El nombre *Lao-tse* no es más que un apodo que significa "El viejo". Llevaba como apellido un patronímico muy común en China: *Li*; su nombre de pila era *Erl*, que significa "Oreja". Después de su muerte se lo llamó *Lao Tan* ("Viejo orejudo") que en un sentido figurado vendría a significar "Viejo maestro".

Posiblemente había nacido en una provincia del norte, Honan, y se cree que era unos cincuenta años mayor que Confucio, es decir, que habría nacido hacia fines del s. VII a.C.[197]

Fue archivero en la corte de Chou [Zhou] y en esa época habría mantenido un encuentro con Confucio. La literatura china está colmada de referencias sobre el encuentro entre estos dos "hombres esenciales", aunque aún perduran dudas sobre su realidad histórica. Respecto de la conversación mantenida se han entretejido múltiples relatos:

[196] Wilhelm, R., *Cuentos chinos*, p. 55.

[197] Esta referencia de Wilhelm es controvertida. Eliade-Couliano, por ejemplo, sitúan su nacimiento entre los años 604 y 571 a.C., lo que lo ubicaría en el siglo VI. De todos modos la precisión de esta referencia es de escaso valor. Sí se sabe que fue contemporáneo de Confucio, que tuvieron contacto y que cada uno sabía de la doctrina del otro.

"Todos concuerdan en una serie de hechos: en el juicio bastante despectivo que Lao-tse emite sobre los héroes del pasado, que eran los héroes venerados por Confucio, y en su intento de convencerle del sin sentido de sus aspiraciones culturales, mientras que Confucio, ante sus discípulos, habla con gran consideración sobre la profundidad inconcebible del sabio, comparándolo al dragón que alcanza las nubes".[198]

"Cuando Confucio se trasladó a Chou, fue a indagar sobre los ritos a Lao-tse. (…) Confucio se retiró y dijo a sus discípulos: "Del ave, sé que puede volar; del pez, que puede nadar; de los cuadrúpedos, que pueden correr. Los animales que corren pueden ser cogidos con red; los que nadan pueden ser cogidos con nasa; los que vuelan, pueden ser alcanzados con flecha; pero al dragón, no, no puedo captarlo: se eleva al cielo sobre el viento y la nube. Hoy he visto a Lao-tse: ¡él es como el dragón!"[199]

Cuando por discordias cortesanas la situación política se le volvió hostil, se retiró hacia el oeste, montado en un buey negro. Según la tradición, al llegar al puesto fronterizo de la montaña de Han Gu, el guardia Yin Hsi le pidió que le dejara algún escrito, a lo que el "Viejo sabio" le correspondió escribiendo el *Tao-te ching*, compuesto por 5000 ideogramas. Después siguió hacia el oeste y se le perdió el rastro para siempre.

Corresponde al terreno legendario que Lao-tse haya llegado a la India y entrado en contacto con Buddha.

4.3. Influencia de Lao-tse

Lao-tse no se propuso difundir una doctrina, lo que se refleja en el hecho de que no fundó una "escuela", porque como se ha dicho, "la verdadera luz no precisa ser reconocida por el hombre, sino que más bien se avergüenza de su luminosidad". Así, podría decirse que a su pesar, Lao-tse ha influido en China tanto entre sus discípulos como entre los de Confucio, y aun en Japón, delegando a otros espíritus afines de épocas posteriores la tarea de someter a prueba sus enseñanzas en el curso de la historia; cada uno sacando conclusiones personales según los condicionamientos de su época y de su manera de ser y ver.

5. El texto *Tao-te ching*

5.1. Presentación

Tradicionalmente se lo ha considerado compuesto en el siglo VI a.C. por Lao-tse, pero para la crítica actual no puede ser anterior al siglo IV-III a.C. De hecho, el ejemplar más antiguo con que se cuenta es de entre el 206 y el 195 a.C.

El contenido de la obra no está limitado a las ideas laotseanas sino que también recoge conceptualizaciones de otras corrientes filosóficas. Está compuesto por 81 capítulos breves y desde la dinastía Tang se lo divide en dos partes: la primera, hasta el capítulo 37, forma el *Libro de la Vía* y la segunda, desde el capítulo 38 al 81, el *Libro del Te*, nombres que provienen precisamente de que en el capítulo 1 se hace mención a la noción de *Tao* y en el 38 a la noción de *Te*, que son las dos nociones filosóficas clave del libro.

5.2. El ideograma Tao

Los ideogramas chinos, precisamente porque son ideogramas, se traducen de muchas formas; por eso que no debe sorprendernos las diferentes versiones que en cada una de las lenguas podemos encontrar para un mismo signo.

Como ya se dio más arriba, *Tao* es "vía", "camino". La parte superior del ideograma simboliza la cabeza, hacia el centro las piernas y hacia abajo, los pies. De ahí la idea de camino: la cabeza guía a los pies.

---

[198] Wilhelm, R.; "Introducción" a *Tao-te king*; op. cit. p. 15.

[199] Cita de Kaltenmark, tomada de AA. VV.; *Diccionario de la sabiduría oriental*; op. cit., p. 202. (Kaltenmark, O.; *La philosophie chinoise,* París, 1980.)

- 首 (shǒu), 'cabeza' y
- 辶 (辵chuò), 'ir'

Pero también significa "decir", por alguna misteriosa razón; tal vez porque para decir algo la cabeza debe estar afirmada sobre los pies, si no vale la pena hablar (sincerémonos en que siempre se puede "inventar" una explicación). También cuando los misioneros cristianos quisieron traducir los *Evangelios* al chino se les ocurrió "Tao" para traducir "el Verbo" y una traducción católica chino-literaria, más reciente, hizo lo mismo. Finalmente, se puede convenir en que *Tao* significa "camino" y "decir", aparte de que la cabeza y los pies son una buena representación del alfa y el omega: si uno recuerda las palabras de Cristo ("Yo soy el camino, la verdad y la vida") están muy cerca de la noción de "Tao". De ahí la fuerte fundamentación para usar *Tao* como traducción de "Verbo", que ha sido justificada plenamente por un obispo católico de origen chino que observa una cosa útil para nuestros tiempos (escribe antes del Concilio Vaticano II): los padres de la Iglesia latina cuando tuvieron que traducir la palabra "logos" utilizaron "sermo" y a medida que la teología fue tomando conciencia de sí misma encontraron una traducción más exacta en la palabra "verbum"; ahora, después del Concilio, vuelve a hacerse el camino inverso, al traducirse "verbum" por "palabra". Esto, traspolando las etapas históricas, también estaría justificando la traducción de "Verbum" por "Tao".

Es el Principio primero, anterior al Cielo y a la Tierra. Es indescriptible. Es la madre de todas las cosas; hace que todas las cosas surjan, pero sin actuar él mismo. Por eso que también ha sido traducido como "sentido", como por ejemplo en Wilhelm:

> "Toda la metafísica del *Tao-te ching* está edificada sobre una intuición fundamental, inaccesible a la rigurosa determinación conceptual y que Lao-tse, por llamarla de alguna manera, la llama provisionalmente con el nombre de *Tao*. En cuanto a la correcta traducción de esta palabra, reinó desde el principio una gran diversidad de opiniones. "Dios, "Vía", "Razón", "Palabra", "Logos" (…) Algunos autores en lenguas europeas adoptan sencillamente "Tao" sin traducirlo.
> La traducción importa poco, ya que para el mismo Lao-tse no era más que una especie de signo algebraico que representaba algo inexpresable. Nosotros [Wilhelm] hemos optado, de una manera general, por el término "sentido". (Lo hicimos inspirándonos en el pasaje de Fausto que intenta traducir las palabras iníciales del Evangelio de Juan por "Al principio fue el *sentido*").[200]

Complementariamente y de hecho un buen ejemplo de esta diversidad de traducción (y de polisemia conceptual), es esta referencia de Iñaki Preciado, sinólogo editor de *El libro de la perfecta vacuidad*, de Lie-tse:

[200] Wilhelm. R.; "Introducción", en op. cit.; p 30.

"El ideograma *Tao* significa originalmente "camino": es el sendero en el sentido propio o figurado, por el que el hombre avanza física o espiritualmente. Otro de los principales significados derivados del ideograma *tao*, son los de "método" y "doctrina". (…) Para los taoístas, *Tao* significa un último y supremo término, la realidad absoluta, la totalidad en que quedan subsumidos y anulados los contrarios (ser-no ser, verdad-error, yo-no yo, y cuantas categorías ha elaborado nuestro entendimiento) en una unidad indiferenciada."[201]

5.3. El ideograma Te

Te es la "virtus". En la escritura aparece, en la parte de abajo, uno de los componentes más frecuentes de las palabras chino-japonesas, que representa el corazón. Es la virtud posiblemente en el sentido del antiguo griego "areté": fuerza, capacidad operativa.

Corazón

Ideograma de Te

"El *Tao* no es algo originariamente acabado sino que se realiza en el proceso de su autotransformación (en sus manifestaciones o epifanías). Es algo indeterminado que se autotransforma en determinaciones fenoménicas. Es, como dice el *Lie-tse,* lo que permanentemente se engendra y permanentemente se transforma. Y es precisamente esa fuerza, esa capacidad de autotransformación, lo que el taoísta llama *Te* (virtud).

El *Tao* engendra,
El *Te* alimenta,
La materia da forma,
Y así surgen todos los seres.
Por eso los diez mil seres reverencian el *Tao* y honran al *Te.* [202]

Wilhelm da otra versión de *Te*: "vida" y, entre las otras posibles, I. Preciado señala las siguientes referencias:

"Constatamos que la definición china de la palabra *Te* es la siguiente: "Lo que los seres reciben para nacer se llama *Te.* Por eso la traducimos por *Vida* (apoyándonos también aquí en Juan I, 4: "En él estaba

[201] Preciado, Iñaki; "Nota 59", en *Lie-tse. El libro de la perfecta vacuidad*; op. cit., p.129.
[202] Preciado, I.; "Introducción" en op.cit., p. 20.

la Vida y la Vida era la luz de los hombres"). Igualmente sería posible traducirla por "Naturaleza", "Ser", "Espíritu", "Fuerza."[203]

5.4. El ideograma Ching

Es el término específico para los libros canónicos, que alude a los cinco libros de la tradición protohistórica clásica y, por veneración al texto, se aplicó al *Tao-te ching*.

A las ideas relacionadas con los ideogramas *"Tao", "Te y "Ching"* tenemos que vincular otras conceptualizaciones presentes en el texto y que se han trasmitido fecundamente desde los orígenes de esta sabiduría.

5.5. Wu-wei

Literalmente "no actuar". Concepto del *Tao-te ching*, que alude a la actitud de no intervención en el curso natural de las cosas. No tiene nada que ver con una actitud *laissez-faire*, indiferente (el taoísta está totalmente inserto en la vida) sino que se corresponde con el obrar espontáneo, no deliberado, de quien habiendo alcanzado la sabiduría no interfiere con su actuar intencional el curso del *Tao* en la naturaleza.

Como leído desde nuestra cultura esto puede interpretarse una exaltación de la pasividad frente a la actividad, para evitar el equívoco nos remitimos a la siguiente nota:

> "Hay aquí una dificultad léxica, tal vez salvable, conviniendo en establecer un par de opuestos con el sentido "valor (para el primer término) / desvalor (para el segundo)": *actividad / pasividad; realizar / actuar*.
> Se valora la *actividad* rechazándose la *pasividad*; y, dentro del concepto general de "actividad" (como "obrar" u "operar"), se valora el *realizar* (como obrar espontáneo o por mero acto de contemplación o de presencia) y se rechaza el *actuar* (como obrar con deliberado designio o por acción competente). Por eso a veces se ha propuesto la fórmula "ser activo pero no actuante."[204]

Es la actitud del santo taoísta que se describe en el capítulo XLVIII del *Tao-te ching*:

> "El que practica el estudio
> incrementa cada día su conocimiento.
> Quien practica el "sentido"
> lo ve reducirse cada día.
> Se va reduciendo y reduciendo,
> hasta llegar al No hacer.
> No hace nada, y nada queda sin hacer.

[203] Wilhelm, R.; op. cit.; p. 31.
[204] AA. VV.; *Diccionario de la sabiduría oriental*; op. cit.; p 424 (nota del traductor).

El reino solo puede alcanzarse
cuando se está libre de toda actividad.
Los activos no son los Sabios,
no son los que conseguirán el Reino."[205]

(Elorduy traduce así el mismo capítulo: "a) Con el estudio se acumulan conocimientos de día en día; con el *Tao* se les disminuye de día en día, y disminuyendo más y más se llega a la inacción completa. b) Inacción que nada deja por hacer. Siempre se ha conquistado el mundo sin hacer nada para ello. No basta trabajar para ganar el mundo.")

En el nivel de la vida cotidiana inferior esto se manifiesta en un actuar con naturalidad, dicho con una frase común, "vivir y dejar vivir", evitar el conflicto y la discordia, dominar el egoísmo y la disonancia, abrir la mente a la mirada ajena… En un plano de la vida más complejo, se expresa en la ausencia de pasión y de deseo, que conduce al dominio de las tensiones y, consecuentemente, a la realización espiritual.

El *Tao* se muestra así como una doctrina de la inmediatez: en la adaptación y la respuesta tan instantáneas que pierden el sentido de una "acción" tal como la concebimos; en la armonía de lo que acontece naturalmente, que simplemente *ocurre* y no acepta ningún tipo de interpelación; en la tranquila *aceptación* del mundo tal como viene sin forzar en ningún momento el resultado, entregado al *Tao*, sin resignación piadosa o fatalismo, tanto en la vida personal como en la del Estado. Esto es ser como los sabios, que alegremente desempeñaban sus papeles asignados:

"Para navegar por agua no hay como una barca; para viajar por tierra lo mejor es un carro. Pero porque se navega bien con barca por agua si quisiera empujarla también por tierra no se podría avanzar toda la vida un *sing* (medida de ocho pies) ni un *ch'ang* (dieciséis pies). El antiguo imperio de Chou y el ducado de Lu, ¿no son acaso como la barca y el carro? Querer implantar hoy en Lu los procedimientos de Chou es empujar por tierra la barca, es fatigarse sin ningún resultado y con daños personales ciertos. ¿Aún no has aprendido que la manera de no verse en apreturas es girar y acomodarse a las cosas sin empañarse en llevar una dirección?"[206]

El entregarse al *wu-wei* es, al mismo tiempo y por eso tan difícil, abandonar toda ilusión de seguridad y es el desenmascaramiento de los dioses planificadores de la vida personal, social, política, estatal. Como se señaló: si bien no es activo, el *Tao* es actuante. No es impasividad sino el cese de la acción inducida por los deseos y por el apego al mundo ilusorio de los sentidos. El *wu wei* no es el cese de toda acción sino de toda acción motivada; y su contrapartida, la inacción motivada, tampoco corresponde al Tao, pues ambas son dos caras del apego.

El *sentido* (el *Tao*) permanece por siempre inactivo
y nada deja sin hacer.
Si príncipes o reyes se atienen a él,
todas las cosas se forman a sí mismas.
Si se suscitara la codicia,
yo la conjuraría por medio de la
Simplicidad sin nombre.
La simplicidad sin nombre hace que se ausente
el deseo.
La ausencia del deseo tranquiliza,
y el mundo se arregla solo.[207]

Tratando de redondear, existe una *inoperancia fecunda del Tao*:

a. en su eternidad, no obra y nada deja sin hacer;
b. si los príncipes pudieran guardar la regla del Tao, los diez mil seres [todas las cosas] evolucionarían espontáneamente;

[205] Traducción de R. Wilhelm.
[206] *Chuang-tse*, cap. XIV, 7; (traducción Elorduy).
[207] *Tao-te-ching*, cap. XXXVII (traducción R. Wilhelm).

c. resulta una conclusión evidente del *wu wei* la no-resistencia y la no-violencia: toda violencia es una reacción inaceptable en una persona madura y cultivada en el *Tao*, un indicio de pérdida del dominio de sí, de clausura de la dignidad humana, de quiebra de la sociedad y del estado.

> "La pérdida de la artesanía, en nuestra época, ha sido uno de los factores desencadenantes de violencia. Uno hombre dedicado a gobernar mecánicamente un aparato, no tiene nada en qué canalizar sus facultades creativas, de modo que en su carácter no se ha desarrollado ninguna cualidad de contención para evitar que, una vez apartado de la máquina, se entregue a la acción violenta.
> Exactamente lo contrario ocurre en las artesanías de una sociedad tradicional. La artesanía exige la dedicación del hombre integral, la creatividad de mente y mano. El menor rasgo de ira o impaciencia puede en un momento arruinar la obra de semanas o de años."[208]

5.6. Los movimientos del Tao

De este constante y polifacético movimiento que es el *Tao,* a lo largo de la doctrina se han referenciado, entre otros posibles, los siguientes:

a. Fu (también designado como *fan*) significa literalmente "retorno".
Es una idea importante del *Tao* que alude al movimiento de retorno de todas las cosas a su origen; es la ley esencial por la cual todo tiende a regresar a su fuente: todas las cosas salen del Tao y tienen que volver a él, que es su raíz.

> El movimiento del *Tao* es el retorno.[209]

> Grande significa estar en eterno movimiento.
> El eterno movimiento significa alejarse.
> Alejarse significa retornar.
> Así es grande el *Tao*, grande el Cielo,
> grande la Tierra,
> y también el Hombre es grande.[210]

b. La permanencia

El retorno del movimiento del *Tao* implica su permanencia, que es posible precisamente porque todas las cosas regresan al *Tao*, que es su fuente. Cambia pero conservando, inalterado, su propia esencia. Entonces, la permanencia es también quietud, reposo:

> Cada cosa, por muchas que haya,
> retorna a su raíz.
> El regreso a la raíz significa calma.
> Entregarse al destino significa eternidad.
> Conocer la eternidad significa claridad.
> La ignorancia de lo eterno
> te sume en la confusión y el pecado.
> El conocimiento de lo eterno
> te torna tolerante.
> La tolerancia conduce a la soberanía.
> La soberanía conduce al Cielo,
> Y el cielo desemboca en el *Tao*.
> El *Tao* es lo permanente.
> Desembocar en el *Tao* es no correr peligro.[211]

---

[208] Cooper, J. C..; op. cit. p. 78.
[209] *Tao-te ching*; cap. XL (traduccción R. Wilhelm).
[210] Ib.; cap. XXV.
[211] Íd., cap. XVI.

c. La dualidad en el mundo manifestado: el *yin-yang*

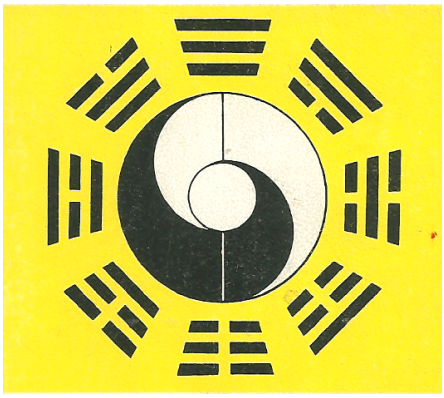
En la cultura china, la dualidad del mundo manifestado está simbolizada en los complementarios, uno de ellos, tal vez el de mayor difusión en Occidente, es el par de energías polares cuya interacción produce el universo: el *yin-yang*, "las dos esencias", símbolo de la distribución dualista de las fuerzas. Su representación, muy conocida, consiste en un círculo dividido en dos partes equivalentes por medio de una línea sigmoidea, que le da así un valor dinámico y no estático, como sería el caso de que estuvieran separadas por el diámetro.

El campo oscuro (generalmente de color negro) representa la fuerza *yin,* principio pasivo y femenino, y la parte clara (generalmente blanca) la fuerza *yang*, principio activo y masculino. Cada uno de estos campos conserva en el centro de su superficie mayor, un círculo muy pequeño del color correspondiente a su contrario, un símbolo de que cada modalidad no es una forma pura y opuesta radicalmente a la otra, sino que lleva en su seno un germen de la contraria.

> "Guénon considera este símbolo como elemento helicoidal, sección del torbellino universal que pone en comunicación los contrarios para engendrar un movimiento constante, una metamorfosis y una continuidad a través de posiciones y situaciones antípodas. La entrada y la salida de ese movimiento se hallan fuera del mismo, de igual manera que el nacimiento y la muerte no pertenecen a la vida, en tanto hechos conscientes y autodeterminados de la persona.
>
> El eje vertical del centro constituye el medio invariable, es decir, el centro místico, en que no hay rotación ni inquietud, impulso o padecimiento alguno. Corresponde a lo que en el simbolismo hindú es la zona central de la Rueda de las transformaciones y, en el simbolismo egipcio y occidental, el centro o salida del laberinto. El símbolo expresa también los dos aspectos contrapuestos de la evolución e involución."[212]

También se lo conoce como el símbolo del *Ti* "Tierra") – *Tien* ("Cielo"), principio seminal del mundo manifestado. Su origen no se encuentra en ninguna de las dos corrientes mayores de la filosofía China, taoísmo y confucianismo, sino que es muy anterior. La tradición le atribuye su creación al primer soberano chino, Fu-hsi (s. XXIX-XXVIII a.C.), quien se cree fue también el creador de los *Pa Kua*, ocho trigramas u ocho estados del cambio, que componen el *Libro de las mutaciones*: según la leyenda, a orillas del río Amarillo el emperador descubrió la existencia de similitudes entre las marcas inscritas en el caparazón de una tortuga y las constelaciones del cielo. De allí dedujo las leyes universales que rigen el orden del mundo, la naturaleza, y los seres humanos. En este trabajo no nos detendremos específicamente en los trigramas, pues nos alejaríamos del tema; vaya sí una imagen muy difundida en la que se integran ambos símbolos.

[212] Cirlot, Juan E.; *Diccionario de símbolos*; Ediciones Siruela, Madrid, 2004, p. 470.



Recorriendo diferentes fuentes textuales, podríamos hacer una tabla a dos columnas con múltiples (y fácticamente innumerables) pares de dualidades correspondientes al *yin* y al *yang*. Por ejemplo:

Yin	***Yang***
lo femenino	lo masculino
el aspecto materno, misericordioso, prudencial, compasiva, la madre Luna, la reina del Cielo	el aspecto paterno, la justicia, el poder del Sol
lo pasivo, receptivo, blando (representado en el cuerpo por la carne)	lo activo, pujante, duro (representado en el cuerpo por el hueso)
el puro sentir, la reacción "húmeda"	el enfoque analítico, una función (intelectual) "árida"
lo potencial, existencial, natural	lo actual, esencial, el intelecto o el espíritu
la oscuro, la oscuridad primordial del caos, cualquier lugar en sombra	lo claro, la luz que brota de la oscuridad esencial, cualquier lugar soleado
el reposo, el influjo de lo negativo	el movimiento, el poder de lo positivo
rige lo frío, oscuro, septentrional, invernal, la luna en Occidente	rige lo cálido, luminoso, meridional, el sol en Oriente
entre los animales, el tigre (el poder de las tinieblas, la materia, las fuerzas oscuras)	entre los animales, el dragón (el poder de la luz, el espíritu y el poder del cielo)
en la casa, el jardín (el suelo del terreno, una fuente, la tierra, el aspecto húmedo)	en la casa, la construcción (la piedra seca, dura)
el cuadrado (representa la Tierra. En los palacios altar por lo cerrado, protector materno)	el círculo (representa los Cielos. En los palacios, el gran altar era redondo, abierto a todos, el poder supremo)
en la alquimia china, la coagulación	la condensación
los números pares (no tienen centro)	los número impares (tienen centro)
lado izquierdo, lo débil, la no violencia, la paz el valle (recibe, acepta todo, de lo cual brota todo)	lado derecho, lo fuerte, la espada, la violencia, las alturas, las aguas que caen
el agua	el fuego

otoño e invierno (recogimiento, cierre)	primavera, verano (apertura)
en los metales y piedras: plata y perlas (luna y aguas)	oro y jade (sol y montañas)

en cuanto a las actitudes del perfecto o sabio:

en reposo: yin	en acción: yang
rige el corazón	la cabeza
predominio de la afectividad	predominio de la razón
se rige por el instinto	por la inteligencia

……

Y así podría continuarse el "catálogo", pero lo que debe tenerse presente es la idea básica: el par opositivo que rige el mundo manifestado, la inexistencia de un absoluto en cada uno de los pares opositivos y la cooperación de cada parte, en tanto cada una conlleva el numen de su opuesto en grado potencial.

Ambos deben mantenerse en equilibrio complementario: cabeza y corazón, razón y sentir, árido y húmedo, cada uno de ellos puede ser igualmente virtuoso o destructivo según conserven o no su equilibrio y armonía.

Concluyendo lo dicho sobre el *yin-yang,* esta página conclusiva de Cooper viene a redondear y profundizar el tema:

> "En el taoísmo se lo considera el símbolo cósmico de la unión y la armonía primordial y de la cualidad fenoménica manifiesta; o, como le llama Chuang-tse, el símbolo de los "dos poderes de natura": las dos grandes fuerzas que regulan el orden cósmico en el mundo fenoménico.
> El diagrama *yin-yang* muestra las dos grandes fuerzas del universo: oscuro y claro, negativo y positivo, femenino y masculino que han de mantenerse en perfecto equilibrio e igualdad de poder; juntos lo rigen todo en el reino de la manifestación. Existe un punto o embrión, de negro en lo blanco y de blanco en lo negro. Esto no es accidental sino esencial para el simbolismo, pues no hay ningún ser que no contenga en sí el germen de su opuesto. No hay masculinidad completa sin rasgos femeninos ni feminidad sin atributos masculinos; de lo contrario, cada miembro de la dualidad permanecería por siempre en un compartimiento estanco y desaparecería toda capacidad de interacción. (…) Ambas fuerzas son interdependientes y ninguna de ellas puede separarse ni completarse en sí misma. Los dos poderes se mantienen juntos en total equilibrio en el círculo de la unidad que los abarca y la figura en conjunto simboliza lo primordial."[213]

Por oro lado, en el taoísmo no hay un Dios Creador, pero el *Tao* genera espontáneamente una creación por el juego interactivo entre el *yin y el yang* que, como se desprende de lo visto, no son dos sustancias sino antes bien cualidades inherentes a todas las sustancias o, en una imagen corriente, dos caras de una misma moneda. Por su continua interacción, cada uno genera al otro. El simbolismo del *yin* y del *yang* cala tan profundamente que se lo extiende a todas las formas de vida (humana, animal, vegetal) y a toda situación humana. Otra vez, en palabras de Cooper:

> "Las dos grandes fuerzas que operan en el universo pueden ser benéficas u hostiles según que la conducta del individuo o del estado mantenga o perturbe el equilibrio. (…) Ninguno de los dos principios debe usurpar la función del otro. Cada uno, en su operación normal, corrige las inadecuaciones y excesos de su opuesto. Pero el *yin - yang* no solo es la perfecta dualidad e interrelación en lo manifestado: el símbolo además está contenido en el círculo de la unidad, el *Tao*, de modo que el conjunto simboliza a la vez la dualidad y la no-dualidad. (…)
>
> En el orden espiritual, el *yin* y el *yang* son los aspectos respectivamente inmanente y trascendente del *Tao*, el inspirar y el espirar del Espíritu. En lo religioso, lo activo y lo pasivo corresponden a las dos vías: la exteriorización positiva en el culto ritual y devocional, y la interiorización mística, pasiva, receptiva de reabsorción en el Uno o el *Tao*, unificación del conocimiento y el ser.
>
> Como símbolo, el diagrama del *yin-yang* es la perfección misma: el súmmum de la simplicidad y la profundidad. Es inagotable porque contiene en sí todas las posibilidades."[214]

[213] Cooper, J. C; op. cit., p. 19-20.
[214] Cooper, J.C.; op. cit., p. 34.

6. Traducción de un capítulo del *Tao-te ching*

Para tener algunas vivencias directas de la cultura tradicional china nos parece un buen recurso trabajar en la traducción de un capítulo del texto de Lao-tse, concretamente el capítulo XI.

Es difícil determinar si se trata de un poema o de una prosa. Creo más bien que es una prosa, aunque en el libro hay partes que parecen versificadas, pues como toda prosa clásica, se trata de una prosa rítmica; no obstante, sus partes (¿versos?) son irregulares y no tienen sujeción a ritmo, tonos o algún tipo de rima.

Encabezan la imagen del texto que sigue, los ideogramas correspondientes a: a la izquierda, *Lao-tse*; en el centro, *once-capítulo* y, a la derecha, *Tao-te ching* [*dáo-de-jing*].

El texto en sí, aparece en dos columnas: a la izquierda, la transcripción de los ideogramas y a la derecha los ideogramas correspondientes a cada renglón, numerados de cinco en cinco, hasta el cuarenta y nueve.

A, B, C y D representan los cuatro versos, cada uno de ellos dividido en dos hemistiquios, ocho en total, cada uno de los cuales corresponde a un renglón. Sobre la línea del renglón la forma de su escritura clásica y debajo la transcripción a una versión del chino actual. Debajo, en mayúsculas, una traducción de los ideogramas al español, lo más literal posible.

Al final de todo e independientemente, una versión del capítulo XI que podríamos considerar "entendible" para un hablante moderno de español.

老子 十一章 道德經

Lǎozì (Lao-tse), XI. shíyī zhāng 11° capítulo Dào-dé jīng

A. sān - shí' fú' gōng / yī' gǔ .
sạm - žiëp b'juk g'jʷòṅ/'jët kùo
d'iëp

TREINTA RAYOS JUNTOS / UN CUBO-DE-RUEDA;
JUNTAR

三十輻共/一轂

dāng qí wú / yᵒǔ chī - zhī yòng .
tạṅ g'jī kjī mjū / yjéu ĉ'jā ĉī yjʷòṅ

(LO) VÁLIDO NO-HAY / HAY CARRO-DE(L) (LO) ÚTIL.
NECESARIO ' NO-HABER

當其無/有車之用

B. yán qí / yǐ wéi qì .
yẹn g'jīë g'jīa / yí yʷīe k'jeì
MOLDE ARCILLA/ PARA DEVENIR VASIJA ;
MOLDEAR

埏埴/以爲器

dāng qí wú / yᵒǔ qì zhī yòng .
tạṅ g'jī kjī mjū yjéu k'jeì ĉī yjʷòṅ

(LO) VÁLIDO , NO-HAY / HAY VASIJA-DE(LA) (LO) ÚTIL.
NECESARIO NO-HABER

當其無/有器之用

C. zò' hù yᵒǔ / yǐ wéi shì' .
ts'wạ́ gwó yëú / yí yʷīe šjẹi/ží(e)
tswạ̀(?) d'í(e)
EXCAVAR PUERTA VENTANA / PARA DEVENIR CASA ;
INCISIÓN HABITACIÓN

鑿戶牖/以爲室

dāng qí wú / yᵒǔ shì zhī yòng.
tạṅ g'jī kjī mjū / yjéu šjèi/ží(e) dí(e) ĉī yjʷòṅ

(LO) NECESARIO , NO-HAY / HAY CASA- DE (LA) (LO) ÚTIL.
(LO) VÁLIDO NO-HABER

當其無/有室之用.

D. gù / yᵒǔ zhī / yǐ wéi lì .
kuō / yjéu ĉī / yí yʷīe ljì

ASÍ+PUES, HAY / HACE SER LOS-BIENES ;
HABER LO-SUSTANCIAL

故/有之/以爲利

wú zhī / yǐ wéi yòng.
mjū / yí yʷīe yjʷòṅ.

NO-HAY HACE SER LO-ÚTIL.
NO-HABER

無之/以爲用.

A: Treinta rayos junta
un cubo de rueda:

por virtud de lo AUSENTE
su PRESENTE eficacia.

B: Arcilla en molde
de la vasija:

por virtud de lo AUSENTE
su PRESENTE eficacia.

C: La escisión de los vanos
del aposento:

por virtud de lo AUSENTE
su PRESENTE eficacia.

D: Así, pues, lo PRESENTE
da sustancia;

eficacia
lo AUSENTE.

Como vimos en el apartado dedicado a la escritura, (capítulo ¿ punto ¿) la tipografía china corriente es más bien de tipo cuadrado, carece de movimiento danzante; pero la del poema está impresa en una tipografía más elegante correspondiente al tipo manuscrito: se usa en los textos chinos como nosotros usamos la bastardilla no cuando queremos destacar algo sino para escribir un prólogo, por ejemplo, para diferenciarlo de la tipografía del resto del texto, que en el caso chino iría en una tipografía cuadrada y más rígida.

A modo de aclaración introductoria al texto, nos parece útil realizar los siguientes señalamientos. Si se leyera el poema como aparece sobre la línea subrayada, un chino actual no entendería nada porque está en lengua clásica que, como ya vimos, ha sufrido importantes transformaciones, como se observa cotejando con el texto de abajo de la línea; una de ellas es la pérdida de su pronunciación original, lo que ha terminado por producir tantos homófonos que un texto leído como aparece en la primera línea resulta hoy ininteligible. Es un ejemplo de lo ya dicho acerca de que los textos clásicos han quedado "para el ojo" y van acompañados por el sonido de la pronunciación como una especie de música de fondo que, desde el punto de vista tonal, no aporta nada para su comprensión. Para que este texto pudiera ser entendido oralmente habría que traducirlo al chino literario moderno, que coincide totalmente con el coloquial, pero ocuparía un 30-40% más de espacio.

Esta pérdida de la identidad fónica de la palabra, posiblemente ocurría en el siglo X, en la época Tang, en que ya la lengua literaria no era inteligible al oído. Este fenómeno se produce porque se desgasta el aspecto fónico y hablas que eran totalmente diferentes terminan identificándose en sus sonidos, sobre todo porque las palabras chinas tienen poco cuerpo, entonces el desgaste es más fácil y más difícil la identificación fónica. Al mismo tiempo, esta identificación creciente llevó a que la lengua hablada incorporara más partículas para hacer más claras las relaciones y así se formaron más compuestos. Por esta razón la lengua clásica tiene que traducirse a la lengua oral con un 30-40% más de sílabas, para que adquiera más cuerpo y pueda así ser entendida.

Entonces, para leer el texto clásico no es necesario saber la pronunciación, basta el ojo. Deteniéndonos ahora en el texto: los caracteres están numerados de cinco en cinco.

Tenemos la primera línea (recordemos que no es un verso sino un hemistiquio):

- san-shí: literalmente, san = tres y shí = diez; o sea, treinta;
- fú = rayos de rueda, radios;
- gong = juntos, juntar;
- yi= uno;
- gu = el cubo de la rueda.

Esta es una traducción lo más literal posible. ¿Cómo podría interpretarse? Uno puede decir: "Treinta rayos junta un cubo de rueda", pero en ese caso "treinta rayos" sería el objeto directo y no el sujeto, como se esperaría de la interpretación. Pero para ello haría falta el carácter (zhi) que es la marca del objeto directo y que se encuentra antes del carácter 5. Entonces, traduciríamos mejor si le diéramos la función de sujeto: "Treinta rayos juntos son o van a un cubo de rueda". Esta es más o menos la idea y aquí se ve ese carácter conciso del chino clásico: aquello que no es absolutamente indispensable por razones expresivas o semánticas, no se coloca.

Después viene una segunda línea complicada:

- dang = lo válido, lo necesario;
- gí: es una especie de marca separadora; en el texto equivale a una coma, más o menos;
- wú = no hay (es una negación que puede tener valor existencial);

- you = hay (es la contraria de la anterior);
- chi zhi yòng = lo útil del carro ("zhi" en este contexto funciona como marca de genitivo, de posesivo).

Lo que dice el texto literalmente, está en la traducción, pero así expresado no significa absolutamente nada. Lo que ocurre es que tanto ese "hay" como el "no hay" tienen el valor de lo que podríamos llamar categorías filosóficas; están usados como sustantivos. Si uno adaptara el texto a las categorías filosóficas occidentales, traduciría "no hay" por "no ser". Entonces, sobreentendiendo el verbo cópula, elidido como es lo usual en el chino clásico, quedaría: "lo necesario (lo válido) es el no ser / es lo útil del carro". El sentido vendría a resultar, manteniendo esa categoría de "no ser": "lo necesario es el no ser; por él existe la utilidad del carro".

Esto es: puesto que el cubo de una rueda es vacío, si no existiera el vacío del cubo de una rueda, los rayos no podrían insertarse; entonces no son los rayos los que dan la utilidad de la rueda o del carro, sino que es el vacío interior al cubo lo que permite que el carro exista. Algo así como una manifestación del cero positivo.

Pero no se puede traducir wú por "no ser" ni you por "ser", porque el chino tiene un pensamiento de tipo concreto, rehúye las sustantivaciones abstractas; entonces, no existe la idea de "no ser", solo existe la idea de "no hay", "está o no está". Ese modo de pensar evita ciertas cuestiones que derivan del pensar "ser-no ser", "ser-nada", etc. Inclusive wú puede significar en la terminología del taoísmo (y después del budismo) "el vacío". Por eso nos parece que existe una traducción legítima y mejor del verso: "lo necesario es el vacío, gracias a él la utilidad del carro".

Esta segunda línea actúa como estribillo que se reitera en los tres primeros párrafos o estrofas.

Después, el verso siguiente, continúa en la misma línea de ideas:

- yán = molde, moldear.

En esto observamos que no hay categorías de palabras bien delimitadas, sino que un carácter puede pertenecer a esta o a otra categoría según el contexto: sustantivo, verbo, eventualmente adjetivo. De ahí que el sentido de la palabra pueda interpretarse de dos maneras: "una arcilla en molde", o bien, "se moldea la arcilla".

Cualquiera de los dos giros traduce bien el texto clásico. De paso, observemos la concisión, cómo los caracteres son portadores de las ideas y cómo las condiciones sintácticas son muy avaras, muy escasas.

Prosiguiendo:

- wéi: contiene la idea de devenir o llegar a ser, o (como en griego, en latín y en otras lenguas) simplemente "ser" pero visto como proceso.

Entonces, dice: "se moldea la arcilla para que se convierta en vasija", o bien, "la arcilla en molde está para hacerse vasija".

Luego se repite el hemistiquio de la segunda línea de A: "lo válido y necesario es el vacío, por él hay la utilidad de la vasija".

Pasamos al verso C:

- zò = excavar, el resultado de una excavación, o bien, una incisión o su resultado;
- hù you: cuando se enuncian así sucesivamente dos sustantivos, se sobreentiende una unión copulativa. En este caso "se hace la incisión de la puerta y de la ventana para que se convierta en habitación, aposento".

En la línea siguiente se repite otra vez el leitmotiv: “lo válido es el vacío; por él hay la utilidad del aposento”.

En el verso D encontramos la conclusión:

- gù = así, pues.

Acá hay una doble interpretación sintáctica aunque la idea es siempre la misma, pero por razones rítmicas es preferible dejar como segundo miembro un conjunto de tres caracteres. Interpretándolo así, ese carácter zhi que servía para el objeto directo y para el genitivo, ahora sirve para marcar el sujeto (y tiene más usos). Entonces surgiría esta interpretación:

- “así pues el no haber (el vacío)”.

En este caso el carácter que antes significaba “hacer” puede utilizarse como preposición “para”. Esto es muy propio del chino: todas sus preposiciones son palabras desemantizadas. Entonces quedaría:

- “así pues el no haber hacer ser”.

Y sigue con la palabra:

- lì: su ideograma está formado por la idea de “mies” y “cuchillo” = “idea de cortar”.

Esto da la idea de “cosecha”, y en una cultura agraria como la china tradicional, la cosecha significa lo sustancial, la riqueza, la prosperidad. Entonces este ideograma es absolutamente intraducible; incluso existe una traducción en la que se ha vertido directamente como “sustancia”; por eso “lo sustancial” sería quizá la mejor traducción, porque da la idea del valor que le corresponde a los bienes. Entonces esto daría:

- “así pues lo lleno (el haber) hace ser (hace que llegue a ser) lo sustancial”

En la otra línea del final dice:

- “el vacío (no-haber) hace ser lo útil”.

Pero acá lo útil no se refiere a lo utilitario, sino a lo que hace funcional a algo y por eso uno se queda corto para hallar la idea exacta. Por ejemplo, siguiendo la misma línea de pensamiento, se podría decir que en un texto poético el significado está dado por lo que está entre líneas, más precisamente, por el vacío que está entre líneas. En rigor “no es lo útil”, ni “lo funcional”, estrictamente, sino que falta un término que permita traducir exactamente esa idea. Casi sería mejor decir “lo conducente”, “lo que conduce al fin que uno se propone”.

Entonces, se puede decir que en el poema se juega con tres categorías que son a su vez tres (o cuatro) claves: *el haber/el no haber/lo sustancial/lo conducente*. Todo el texto está armado en torno de estas cuatro ideas.

Esta dificultad para traducir el *Tao-te-ching* (nada es fácil de traducir), nos remite a que el texto está organizado en los conceptos básicos del “haber/no haber” (no “del ser/no ser”).

Recuerdo una anécdota al respecto, en la que un maestro del taoísmo moderno decía a un occidental preocupado por interpretar el *Tao*: “Para qué quiere leerlo si hay textos que son más explícitos y dan menos trabajo. Es absolutamente hermético, es posible que deliberadamente hermético”. Si bien el capítulo que hemos traducido es, posiblemente, uno

de los más explícitos, la dificultad de su traducción (y la de todos los capítulos) consiste en que las frases pueden tener sentidos múltiples.

En rigor, como se dijo, la base de dicha dificultad es esa tremenda concisión de los ideogramas que le dan a las palabras una especie de perfil propio, en la que una idea se junta a la otra, se aclaran mutuamente; a eso se suma que las partículas son pocas y que las relaciones sintácticas hay que intuirlas. Precisamente esta especie de gran libertad interpretativa que tiene la sintaxis china, hace que la diversidad de significados se multiplique de manera más frecuente que en otras lenguas. No obstante, parece evidente que en este texto, que está pensado como un libro de meditación, esa multiplicidad de sentido es deliberada, independientemente del hecho accidental de que las varillas de bambú en que se escribió el texto original (o los originales) de la versión que llega hasta nosotros se hubieran cosido desordenadamente o bien que se hubieran perdido algunas. Como se sospecha que en el caso del *Tao* las varillas pudieron llegar a mezclarse, de ahí proviene el gran esfuerzo de los comentadores modernos por restituir el orden originario; no obstante ante la duda hay que atenerse al texto escrito, como está.

7. Los otros dos grandes maestros del taoísmo

7.1. Chuang-tse [*Chuang-Tzu*]

Junto con Lao-tse es una columna capital del taoísmo filosófico (*Tao-chia*); vivió aproximadamente entre 369 y 286 a.C. Es autor de una obra conocida en Occidente por el propio nombre de su autor: *Chuang-tse*[215]. De notables dotes literarias, ha servido de modelo inspirativo a los más grandes poetas de China como, por ejemplo, a Li Po y a otros destacados representantes de la cultura china y budista.

> "En los textos de Chuang-tse es difícil saber dónde termina la filosofía y comienza la poesía. Es un poeta filósofo y un metafísico poeta. En él se combinan admirablemente la facultad filosófica del razonar y la intuición poética. (…) En las obras de Chuan-tse la brevedad del *Tao-te king* expande sus contenidos y las sentencias epigramáticas concisas de Lao-tse se desarrollan y enriquecen con exquisitas parábolas y penetrantes aforismos. Escribe en un estilo terso y brillante, pero mientras Lao-tse es denso hasta lo adamantino, Chuang-tse compone con elástica flexibilidad y fluidez, con inmensa y gozosa inspiración, y no sin cierto grado de travesura. Lao-tse es original, epigramático y totalmente desapegado, sin el menor intento de ser didáctico; el estilo de Chuang-tse es, al contrario, persuasivo e instructivamente seductor. Ambos se imponen al que lee, cada uno en su diverso modo."[216]

Su texto, tal como se lo conoce en la actualidad, consta de 33 capítulos divididos en tres libros (o partes):

Libro primero: *Interioridades* (o capítulos internos): 1 a 7.
Libro segundo: *Exterioridades* (o capítulos externos): 8 a 22.
Libro tercero: *Miscelánea* (o capítulos misceláneos): 23 a 33.

La crítica considera que los siete primeros capítulos (libro primero) son obra de Chuan-tse, en tanto que los veintiséis restantes (libros segundo y tercero) se atribuyen a sus discípulos.

a. Chuang-tse histórico

Lo que siempre ha llamado la atención de su personalidad, es su carencia total de ambiciones políticas, comunes en los hombres destacados de su tiempo, uno de cuyos objetivos de vida era prepararse para ocupar cargos en la administración pública. En su libro se cuenta que mientras pescaba en el río Pu, recibió la visita de

[215] También como *Nan-hua chen-ching*, o "Libro (canónico) verdadero (del país) de las flores del sur" (citado en AA. VV.; op. cit.; p. 75).
[216] Cooper, J.C.; op. cit., p. 47.

dos mensajeros de Wei (338 a.C), rey del importante estado de Ch'u, que le informaron que deseaba hacerlo primer ministro:

> "Chuang-tse, la caña en la mano, sin dirigirles ni una mirada les contestó: "Tengo oído que el rey de Ch'u posee una tortuga mágica que murió hace tres mil años. La guarda para sus adivinaciones en su palacio, ricamente envuelta en paños. '¿Esta tortuga hubiera querido morir para que sus huesos fueran tan honrados o hubiera querido seguir viviendo arrastrando su cola en la ciénaga?', preguntó. Los mensajeros le respondieron: 'Hubiera preferido arrastrar su cola en la ciénaga'. Chuang-tse les contestó: 'Idos. Yo también seguiré arrastrando mi cola en la ciénaga." [217]

Este desprendimiento por los honores públicos también aparece comentado en algunas crónicas históricas, como en este caso de la dinastía Huang (seguramente como una variable del episodio contado en su libro):

> "El rey Wen de Ch'u, habiendo oído hablar de los talentos de Chuang-tse, envió un emisario con grandes presentes para invitarlo a su corte y ofrecerle un puesto de ministro. Chuang-tse se echó a reír y le dijo al emisario: 'Mil libras de oro son sin duda una buena suma; la situación de un ministro es por cierto muy honorable. Pero ¿has mirado a un buey que llevan al sacrificio? Después de haberlo alimentado solícitamente durante varios años, lo cubren de tejidos ricamente bordados para introducirlo en el gran templo. En ese momento, preferiría seguramente ser un lechoncito olvidado de todos, pero ¿no es demasiado tarde? ¡Anda! ¡Evita mancillarme! Antes preferiría revolverme alegremente en un pantano que verme poner el cabestro por el señor de un reino. No aceptaré jamás un cargo oficial, para vivir libre a mi buen placer".[218]

b. Los temas de Chuang-tse

Como no podría ser de otro modo, los temas que aparecen en Chuang-tse son semejantes y continuaciones de los que podemos encontrar en Lao-tse, a veces con diferencias en el tratamiento y hasta superando al gran maestro, por lo menos en la opinión autorizada de C. Elorduy.

En Chuang-tse el taoísmo encuentra un *desarrollo místico* pleno. La mística taoísta no tiene nada que ver con las manifestaciones expresivas de la occidental[219]: no hay en ella flagelaciones, humillaciones, lenguaje erótico simbólico, arrebatos, ejercicios ascéticos… Cuerpo y alma son igualmente instrumentos, por lo que deben ser cuidados equilibrada y armoniosamente. El cuerpo es una vía al igual que el alma, no una prisión o un obstáculo. Antes que prisión es morada y como tal delimitada por paredes que obstruyen, pero al mismo tiempo con puertas y ventanas que nos permiten vislumbrar lo que trasciende a los muros. La prisión es la que el propio hombre se construye con sus ideas rígidas, con los nombres que no le dejan entrar directamente en la naturaleza misma de las cosas. Como el taoísta no tiene un dios personal al cual dirigirse, que lo acepte o lo rechace, su mística es más una tarea inteligible que un arrebato emocional; a ese estado se accede mediante un esforzado ejercicio espiritual, antes que por un impulso llegado no se sabe de dónde.

> "La mística oriental es como un pico nevado que se alza entre las nubes, a menudo oculto a la vista, y cuya cúspide ciertamente nunca es visible desde el valle. Sólo montañistas experimentados son aptos para afrontar sus rigores y peligros. La filosofía occidental, en cambio, es como una llanura por donde cualquiera puede corretear a voluntad y en cualquier dirección, a menudo para andar y desandar las mismas huellas sin llegar a ninguna parte. En Oriente la filosofía se considera inútil si no tiene efecto sobre el carácter. Su único fin es producir el Perfecto, el Sabio. (…) Integridad es lo que se requiere al Sabio, que es la quintaesencia de las posibilidades humanas y en quien se han realizado todas las potencialidades. Aunque pueda tener la cabeza en las nubes, el taoísmo tiene los pies firmes sobre la tierra." [220]

---

[217] *Chuang-tse*; op. cit., cap. XVII, 13 (traducción C. Elorduy).
[218] Tomado de AA. VV.; *Diccionario de la sabiduría oriental*; op cit., p.75.
[219] Por esta misma razón, siguiendo a Cooper se utiliza aquí la frase "taoísmo místico" como otra manera de nombrar la corriente taoísta que más arriba hemos llamado "filosófica" o "metafísica".
[220] Cooper, op. cit., p. 52.

El *Sabio* taoísta es el *Hombre perfecto*, *el Hombre verdadero* que se mueve en los dominios de abajo mientras remonta a los Cielos. Es el compañero de los que están más allá de la vida y de la muerte porque niegan la realidad del fin y del comienzo. Así es quien ha alcanzado el "gran todo" y no es precisamente el "santo" tal como lo comprendemos nosotros, que podría alcanzar la santidad en un instante, como por ejemplo por conversión; sino que este *Sabio* se forma por el retiro gradual de las ilusiones hacia la realidad del Tao, a través de la iluminación que brinda una gnosis profunda de la total aceptación de todas las cosas tales como son: *todo es Uno, y vida y muerte no son sino fases de la misma existencia*.

> "¿Quién es *Hombre verdad*? A los antiguos *Hombres verdad* no les contrariaba la escasez, no se enorgullecían con los éxitos. No reclutaban adeptos. Sus faltas no les avergonzaban, ni los aciertos los engreían. De esta manera, encaramados en las alturas no temblaban; sumergidos en el agua, no se mojaban; metidos en el fuego, no se calentaban. Así, con su sabiduría, podían remontarse a las naturas del Tao. Los antiguos *Hombre verdad*, durmiendo no soñaban, despiertos nada les apenaba. Su comida no era exquisita. Su respiración era profunda. La respiración de los *Hombres verdad* llega hasta sus talones. La respiración del vulgo es solo de la garganta, y cuando han sufrido alguna contrariedad se les atragantan y no les salen las palabras. Sus caprichos y sus apetitos son hondos; en cambio, su mecanismo celeste es muy superficial.
>
> Los *Hombres verdad* de la antigüedad no sabían amar la vida ni sabían aborrecer la muerte. Salían a la vida sin alborozo y entraban en la muerte sin resistencia. (…) No olvidaban su origen y no buscaban su fin. Se alegraban con lo que recibían y cuando lo perdían volvían a su ser primitivo. Es decir, que es *hombre verdad* quien no estorba ni daña el Tao con los deseosos de su corazón, ni tampoco se pone a ayudar la obra del Cielo con humanas contribuciones. Así, su voluntad es firme, su continente tranquilo, su frente serena". [221]

El *Hombre verdadero* es el hombre *simple,* el que mantiene en perfecto equilibrio el *yin y el yang*, y acorde con ello vive en la *espontaneidad*. Es el *hombre enteramente natural*, sin que esto tenga nada que ver con algún movimiento de "retorno a la naturaleza" o alguna forma de "culto a la naturaleza". La Naturaleza de los taoístas es el gran poder interno que está detrás de esa manifestación exterior que llamamos "naturaleza": es el estado en que la naturaleza humana se halla en armonía con toda forma de vida. Esta es la "bondad original" del hombre, un estado paradisíaco perfecto que no se ha perdido de una vez para siempre, sino que se actualiza en cada momento en que se produce una iluminación. Un hombre "viajero", que no se debe desentender de las condiciones que lo rodean, pero que puede verlas *sub specie aeternitatis*: "Debemos obedecer las leyes de la tierra si queremos conocer las verdades del espíritu."
Esta forma de ver la vida natural implica adoptar una actitud cooperativa con el espíritu de la vida en su totalidad, a diferencia del hombre moderno que adopta más la actitud de un observador o, lo que implica un mayor alejamiento, de un aprovechador utilitario de la naturaleza. Se puede observar la naturaleza con un grado inteligentísimo de observación (la ciencia occidental lo testimonia), pero esto no es lo mismo que alcanzar un grado profundo de comprensión de su ser mediante una intuición intelectual. Es que *el conocimiento por el conocimiento mismo* bien puede ser una fuente de perturbaciones:
"El conocimiento de la Gran Unidad: sólo eso es perfección".[222]

> De allí que "En el saber tenemos 'cada vez más'; en el Tao tenemos 'cada vez menos". "Cuando el hombre penetra en la naturaleza de las cosas y comienza a apreciar la cosa en sí misma, no como un instrumento o como algo que le es útil, entonces y solo entonces trasciende al animal. Inversamente desciende más abajo del animal cuando se lanza a explotar la naturaleza". [223]

El hombre "natural" vive siempre de acuerdo con la naturaleza y no hace nada para desviar artificialmente lo que ya "está" en su vida. Es el *Hombre simple*, que ha podido andar por todo el espacio de la rueda cósmica y serenarse en su centro inmóvil, que ha podido dejar en su travesía por la rueda el cúmulo de conocimientos del erudito corriente para mover la rueda por irradiación de su propia presencia.

---

[221] *Chuang-tse*; op. cit.; cap. VI, 2.
[222] *Chuang-tse*, op. cit., XXIV.
[223] Cooper, J. C.; op. cit.; p. 63.

Su simplicidad no es "inocencia", sino la actitud de quien ha sido iluminado para apreciar las realidades fundamentales y salvarse del embelesamiento de la propia imagen. Es una simplicidad sustentada en una iluminación: la felicidad se logra en el despojamiento del deseo, en cualquiera de las formas escondidas en el yo, desde las más burdas a las más sofisticadas. Para ilustrar el absurdo de la ambición nada más impactante que exaltar el valor de lo inútil:

> "El Señor Tzu Ch'i, habitante de la barriada del sur, se paseaba entre las ruinas de la capital de la dinastía Shang. Quedó sorprendido al ver un enorme árbol. Bajo su sombra podían juntarse hasta mil carros. Tzu Ch'i dijo: ¿Qué árbol es este? Sin duda es un árbol de virtudes extraordinarias. Miró arriba y vio que sus ramas eran torcidas, inadecuadas para hacer vigas; miró abajo y vio que su tronco era espiralado e inadecuado para hacer ataúdes. Mascó sus hojas y la boca se le ulceró; las olió y quedó como atontado más de tres días. Tzu Ch'i dijo: "Es, por lo visto, madera inútil. Así ha podido crecer tan corpulento. ¡Ah!, por eso los hombres espirituales no quieren ser personas de valer".
>
> "Chuang-tse, volviéndose a sus discípulos, les dijo: "Mirad lo que vale el no servir para nada. Gracias a esto puede seguir viviendo tan hermoso y lozano". [224]

Dicho nuevamente y de otro modo: la simplicidad es la aceptación total, que nada tiene que ver con la "tolerancia" y mucho menos con la "resignación"; es la perfecta empatía con el Uno y en el Uno: en la unidad del *Tao* no hay parcelas, el tú y el yo, el esto y el aquello, la mano suave y el pie firme, la cola de la lagartija y la lengua de la mariposa, el colmillo y la cornamenta… Chuang-tse es uno de los que con más claridad vio el carácter ilusorio del universo:

> "Antiguamente, Chuang-tse soñó que era mariposa. Revoloteaba gozosa; era una mariposa y andaba muy contenta de serlo. No sabía que era Chuang-tse. De pronto se despierta. Era Chuang-tse y se asombraba de serlo. Ya no le era posible averiguar si era Chuang-tse que soñaba ser mariposa, o era la mariposa que soñaba ser Chuang-tse. Chuang y la mariposa son cosas bien diferentes. Pero así son las transformaciones de las cosas."[225]

La asombrosa metamorfosis de la mariposa: de grosera oruga a hermoso ser volátil, símbolo del alma, el renacimiento y la inmortalidad.

> "Alguna vez vendrá el gran despertar, y entonces descubriremos que la vida misma es un gran sueño. Entretanto, los necios creen estar despiertos y con finas discriminaciones distinguen entre príncipes y servidores. ¡Qué insensatez! Confucio y tú sois también un gran sueño. También yo soy un sueño. Este modo de hablar se llama *paradoja*."[226]

El apotegma de la aceptación taoísta, "entre los hombres a ninguno rechaces, entre las cosas, no rechaces ninguna", desemboca en la *espontaneidad de la existencia*, pero simplicidad, aceptación, armonía no son simples "actitudes frente a la vida" más o menos emocionales, sino una metafísica:

> "La espontaneidad tiene también la cualidad del Tao, por ser simplemente lo que es. "Podemos sostener que conocemos las causas de ciertas cosas. Pero siempre queda una pregunta: ¿pero cuál es la causa de las causas? Si continuamos formulando continuamente esta pregunta, debemos detenernos en algo espontáneamente producido, que es lo que es. No podemos preguntar por la causa de este algo. Sólo podemos decir que es".
>
> En una metafísica fundada en la espontaneidad es inútil la coherencia lógica o una "escuela de filosofía". La lógica es como la embestida de un toro, una línea de ataque directa. El enfoque no-lógico permite cambios de dirección (…) por la posibilidad de tomar vías diferentes, de manera que el objeto se vea desde todas las perspectivas. Hay poca línea recta en la naturaleza. No hay necesidad alguna

[224] *Chuang-tse*, op. cit., VI, 10, p. 169 y 215 ss.
[225] Id., cap. II, 22. (Así lo relatan Borges-Bioy Casares en *Cuentos breves y extraordinarios:* "Chuan Tzu soñó que era una mariposa y no sabía al despertar si era un hombre que había soñado ser mariposa o una mariposa que ahora soñaba ser un hombre.")
[226] *Chuang-tse*, cap. II.

del tajante enfoque "o esto o aquello", tan predominante en Occidente, enfoque perteneciente al reino de los hechos, la ética y la mecánica, pero no a la mística".[227]

La inutilidad de la coherencia lógica porque "hay poca línea recta en la naturaleza", se refleja en el escaso recurso del pensamiento oriental a la construcción lógica o en la despreocupación por la precisión de los términos, tan importante en el pensamiento científico de Occidente pero no para rendirse cuenta a uno mismo de los vaivenes de la vida espontánea.

Esta insuficiencia del lenguaje se ve reflejada en la *predilección por la paradoja*, que prefiere la trasgresión de los carriles racionales, en la *apelación a la contradicción y al absurdo*, que llevan a otras regiones del conocimiento pero revelan al mismo tiempo las insuficiencias de sus territorios.

> "Los autores taoístas son expertos en la *reductio ad absurdum*. (…) El taoísmo no solo la aplica [a la paradoja] sino que él mismo es paradoja, ya que constituye a la vez la más intelectual y la más simple de todas las vías. Tiene en sí la sabiduría del niño, y está más en contacto con lo natural que la razón. (…) El Tao causa plenitud y vacío, pero no es lo uno ni lo otro. Causa renovación y destrucción, pero no es lo uno ni lo otro. Causa comienzo y fin, pero no es lo uno ni lo otro. (…) El Tao hace que las cosas sean lo que son, pero no es cosa. Nadie puede producir el Tao, pero todo tiene el Tao dentro de sí." No actúa pero lo cumple todo. En sí mismo sin forma, es el origen de todas las formas; es inmutable, pero está difundido por doquiera en el mundo del cambio."[228]

> "*Inteligencia* hizo un viaje al norte, más allá del río Yüan (origen). Subió al collado Yin fen (sombrío). Allí acertó a encontrarse con Wu Wei Wei (Silencio) y le dijo: "Quisiera preguntarle con qué discurso o con qué razonamiento se puede conocer el *Tao*; dónde hay que situarse y cómo hay que proceder para conformarse al *Tao*; adónde hay que ir y qué camino hay que llevar para posesionarse del *Tao*". A estas tres preguntas, Wu Wei Wei (Silencio) no respondió; no que no quería responder, sino que no sabía cómo responder. Al no obtener contestación *Inteligencia* se dirigió al sur del río Po (blanco). Subió sobre Hu ch'üeh (vacilación) y allí vio a K'uang Ch'ü (idiota), a quien le hizo las mismas preguntas. K'uang Ch'ü le respondió: "¡Ah! Yo me lo sé y se lo voy a decir a usted." Cuando en su interior quiso decírselo, se olvidó lo que había querido decir. *Inteligencia*, sin haber obtenido información, volvió también al palacio imperial. Se encontró con Huang Ti[229], a quien le hizo las mismas preguntas y de quien recibió esta respuesta: "Cuando nada pienses y nada razones, es cuando empiezas a entender el *Tao*. Cuando en nada haces asiento y no te ocupas en nada, es cuando comienzas a asentarte en el *Tao*. Cuando no sigues dirección alguna y no llevas camino alguno, entonces es cuando comienzas a posesionarte del *Tao*."[230]

Más arriba, en el punto "El texto del *Tao-te ching*" destacamos como uno de sus núcleos doctrinarios el *wu wei* o la "inacción". En Chuang-tse se menciona el principio en varios pasajes.

> "Yo juzgo verdadera felicidad la holganza de la inacción. (…) Vamos a tratar de demostrarlo. El Cielo es puro en su inacción. La Tierra se mantiene quieta en su inacción. La unión de estas dos inacciones es la que forma los diez mil seres [todo lo que existe]. (…) Por eso se dice: "El Cielo y la Tierra nada hacen y nada dejan sin hacer."[231]

En el ejercicio del Gobierno es donde mayor importancia tiene la aplicación del principio, que deben observar tanto los ministros como el propio soberano. El mismo ejemplo que muestra el sabio debería ser también evidente en quien gobierna el país: deberían ser ejemplos vivos de una existencia acorde con las leyes de natura, de modo que gobernante, gobernados y naturaleza fueran uno. Los males del desgobierno están en los gobernantes y no en los gobernados. Confucio dijo: "En la arquería hay un símil para el hombre de noble crianza. Si yerra el blanco, busca en sí mismo la causa del yerro, no en el blanco."[232]

---

[227] Cooper; op. cit., p. 57.
[228] Cooper; op. cit.; p. 59.
[229] El emperador Amarillo, 2697 a.C.; para los taoístas, su patriarca.
[230] *Chuang-tse,* cap. XXII, 1.
[231] Íd., cap. XVIII, 2.
[232] Citado en Cooper, op. cit., p. 67.

Chuang-tse lo dice de este modo:

> "La virtud del soberano tiene por origen al Cielo y a la Tierra, al *Tao* y al *Te* por principal "señor" y a la inoperancia por regla habitual. La inoperancia basta y sobra para el buen gobierno del mundo. En cambio, la acción no basta para gobernar el mundo. Por eso, los antiguos estimaban tanto la inacción. Si los de arriba guardaran inacción y los de abajo también la guardaran, la misma virtud estaría en vigor abajo y arriba; estando en vigor abajo y arriba la misma virtud, no habría súbditos."[233]

7.2. Lie –tse

a. Lie-tse histórico

Como ya se dijo, las obras de Lie-tse junto a las de Lao-tse y Chuang-tse, constituyen el canon del taoísmo filosófico. Lie-tse vivió probablemente en el siglo IV a.C. y muy poco se sabe de él. De lo que se desprende de escritos taoístas, vivió 40 años en el mismo lugar, sin que le correspondiera ninguna notoriedad. Alcanzó una experiencia espiritual luego de nueve años de meditación taoísta.

b. Su obra

Su obra, poco traducida a lenguas europeas, es conocida por su mismo nombre, *Lie tse*, o por el de *Ch'ung-hsü chen-ching* ("auténtico clásico del manante vacío"). La traducción española del *Lie-tse* se ha publicado con el nombre de *El verdadero libro de la perfecta vacuidad*.

Fue introducida en Europa en el siglo XVII por misioneros jesuitas y lo que nos ha llegado a nosotros probablemente sea una recopilación hecha durante los siglos III y IV d.C., de textos taoístas de la época Zhan Guo (s. V-III a.C.) y de la dinastía Han (s. II a.C.- s. II d.C.), por lo que se presume fundadamente que contiene fragmentos intercalados durante períodos tardíos de la etapa original del *Tao*. No obstante y como ocurre con la casi totalidad de los textos orientales que nos han llegado desde la antigüedad, si bien no podríamos sostener que el *Lie-tse* que hoy conocemos sea el original, no cabe ninguna duda entre los estudiosos que algunos de los sus libros que lo componen representan muy bien el pensamiento del taoísta Lie-tse.

El texto que hoy tenemos se compone de ocho libros:

Tian Rui: *El jade celeste.*[234]
Huang Di: *El emperador amarillo.*
Zhou Mu Wang: *El rey Mu de Zhou*
Zhong NI: *Confucio.*
Tang Wen: *Preguntas de Tang.*
Li MIng: *Fuerza y destino.*
Yang Zhu.
Shuo Fu: *Descifrar el mensaje.*

De estos ocho libros, los dos últimos son los que con más probabilidad correspondan a la obra original de Lie-tse: el Yang Zhu y el Shuo Fu.

La fragmentación de la documentación taoísta es coherente con la "filosofía" misma de los maestros *yin shi*, los sabios escondidos, para quienes la riqueza, la fama, el poder… y otras luminarias sociales no son más que vacuidades.

> "¿Quién podrá narrar los acontecimientos de la remota antigüedad al haberse perdido? Los hechos de la época de los "tres soberanos" aparecen como inciertos. Los de los "cinco emperadores" como velados por el tiempo. Y los de los "tres reyes", en parte ocultos, en parte manifiestos, de modo que de cien mil hechos ninguno conocemos con total certeza. No podemos calcular cuántos años han transcurrido desde la antigüedad hasta el presente, pero sí sabemos que desde Fu xi hasta hoy han pasado más de trescientos mil años. Y en este espacio, sabios y tontos, buenos y malos, triunfadores y fracasados, poseedores de la verdad y equivocados, todos sin excepción han desaparecido, con la única

[233] Íd.; cap. XIII, 4.

[234] Los nombres que recibe cada libro, corresponden a la edición de Iñaki Preciado, Ediciones RBA, Barcelona, 2002 (íd. a la versión de editorial Kairos).

diferencia de que unos más tarde y otros más temprano. ¿Para qué atormentar nuestro espíritu y nuestro cuerpo a causa de una efímera mal o buena reputación? ¿Para qué aspirar a una fama de unos cuantos siglos tras la muerte? ¿Acaso podría hacer reverdecer nuestros secos huesos? ¿Qué gozo puede haber en ello?"[235]

Varios siglos después, sabios taoístas de corrientes derivadas del Tao originario, seguidos y hasta alentados por un discipulado numeroso, redactaron a veces (y otras inspiraron) las enseñanzas recibidas de sus propios maestros, ya ausentes. Esto explica el vacío documental que, a la luz de los libros recibidos, se presume existente.

En las páginas del *Lie-tse* se encuentran las primeras referencias a las Islas de los Inmortales.
Un tratamiento detallado de Lie-tse escapa a los objetivos de este texto. En general puede decirse que su aporte a la filosofía taoísta ya se encuentra en las obras fundamentales de Lao-tse y de Chuang-tse, aunque se ha destacado que *El libro de la perfecta vacuidad* es el más "práctico" de la trilogía taoísta. A modo de cierre del punto, un fragmento ilustrativo:

"Cuando el ojo está a punto de perder la visión,
llega a ver el pelo más diminuto.
Cuando el oído está cerca de la sordera,
se oye el vuelo de un pequeño mosquito.
Cuando la boca está a punto de perder el gusto,
se llega a distinguir las aguas de Zi y de Sheng.
Cuando la nariz está a punto de perder el olfato,
se llega percibir el olor de la leña quemada.
Cuando el cuerpo está punto de anquilosarse,
alcanza una extrema agilidad.
Cuando la mente está a punto de extraviarse,
llega al conocimiento del ser y del no ser.
Por eso, cuando una cosa ll|ega a su límite,
puede conocer el retorno."[236]

8. El taoísmo hoy

"El taoísmo hoy es, para unos iniciados, un método espiritual y metafísico, el que expusieron Lao-tse y Chuang-tse, por el cual uno puede guiar su vida y buscar la iluminación. O bien, entre el vulgo, una decadente masa de supersticiones, aunque en la decadencia y en las supersticiones sigue siendo posible encontrar los gérmenes de antiguas verdades; de modo que las supersticiones pueden ser eficaces, en cuanto no están del todo vacías de sentido y, para el ojo del discernimiento, indican la fuente y el poder de las formas originales. (…)

La decadencia se produjo durante la dinastía Sung cuando, bajo los Wei, los que profesaban el taoísmo desarrollaron una actitud nihilista, renunciaron al mundo, ahogaron sus desilusiones en vino y formaron una escuela de artistas, filósofos y poetas, conocida como los "Siete sabios del bosque de bambú". [Pero] en su renuncia al mundo, carecían del equilibrio del verdadereo sabio. El taoísmo fue cayendo gradualmente de la sublime metafísica de una cultura noble y espritual a las formas más bajas de la superstición popular y de la creencia en toda clase de dioses y demonios. Desde su monoteísmo originario, acabó en el desarrollo de un vasto panteón que asumió incluso el panteón del budismo decadente.

(…) Lo único que puede decirse a favor del taoísmo decadente es que mantuvo algo del ingenio y el humor originarios. Se cuenta la historia de un pillastre que, abrigando una profunda inquina contra un hombre rico buscó la ayuda de un mago famoso. Este le dijo:

-Puedo enviarte un ejército de demonios, que lo liquidarán secretamente.
- Sí, pero sus hijos y nietos heredarán. Así no va.
- Puedo hacer fuego del cielo e incendiar su casa y los bienes –dijo el mago.
- Aun así –replicó el pillastre- quedarán sus propiedades en el campo. Así no va.

[235] Lie tse; op. cit., cap. 7, p. 107.
[236] Ib.; cap. 4, p. 72.

- ¡Oh! –respondió el mago-. Ya que tu odio es profundo tengo aquí algo precioso que, si puedes tú persuadirlo de que lo use, llevará a él y a los suyos a la ruina total.

Así diciendo dio a su encantado cliente un paquetito firmemente atado; al abrirlo se vio que contenía un pincel de escribir.

- ¿Qué clase de poder mágico es este? –preguntó el pillastre.

- ¡Ah! –suspiró el mago-; evidentemente no sabes a cuántos ha llevado a la ruina el uso de este pequeño objeto."[237]

[237] Cooper; op. cit., 89.

|XI
LA CULTURA CHINA II
El confucianismo

1. Confucio y el confucianismo

K'ung-tzu o **K'ung-fu-tzu** ("Maestro K'ung", 551-479 a.C.), conocido en Occidente como **Confucio,** tal como lo llamaron los jesuitas evangelizadores, es el maestro de la primera *escuela* china de sabiduría: fue el primero en la historia de China en congregar a su alrededor a un grupo de cerca de tres mil discípulos, y su doctrina ha sido la base de la vida y la organización social de China, Japón y Corea, hasta bien entrado el siglo XX, por lo menos.

Su padre pertenecía a la aristocracia militar de la provincia de Shan-tung, donde nació; no obstante, creció en la pobreza y, como un ideal propio de su época, se preparó para desempeñarse como funcionario, rango al que accedió a los cincuenta años, en que fue designado ministro de justicia, cargo al que, por intrigas palaciegas, renunció un año después exiliándose. Como una peregrinación, esto se repitió en varios estados, a donde llegaba convencido de que sus ideas políticas podían renovar el mundo hacia una condición mejor del hombre y la sociedad.

Finamente, a los 67 años regresó a su lugar de origen, donde vivió hasta su muerte, para dedicarse a la enseñanza de un grupo de discípulos de escasos recursos, a los que trató de formarlos como *jen*: "seres humanos perfectos".

> "El modelo que podríamos utilizar para hacernos una idea de la cualidad del *jen* no hemos de buscarlo en el caballero medieval, sino más bien en el *gentleman* que sobresale por su corrección formal en todas las circunstancias de la vida, desde las más banales a las más inesperadas. Lo que a las cosas les asegura su carácter propio, a las circunstancias sociales su continuidad y al hombre su posibilidad en la asamblea de la sociedad es el *ritual.*
> La moral confuciana, que se convertirá en la base del Imperio chino hasta 1911, no era de naturaleza aristocrática sino burguesa; ella no consolidaba los privilegios de nacimiento, sino aquellos otros inherentes a la educación y al comportamiento formal; no alentaba los entusiasmos del militar, sino la paciencia del funcionario".[238]

Pero por sobre esta adhesión china a las ideas del maestro Confucio, no deja de ser un interrogante su prestigio, que hoy se diría "carismático", en la sociedad china a lo largo de un par de milenios. Por ejemplo, el filósofo alemán Karl Jaspers cuando tiene que seleccionar los nombres para su tomo *Los hombres decisivos* (uno de los que integran la serie *Los grandes filósofos*) elige a Sócrates, Buda, Confucio y Cristo. La comparación, en cuanto a su magisterio, con Sócrates ha resultado frecuente:

> "El gran prestigio de Confucio y de las doctrinas confucianas durante los siglos inmediatamente posteriores a su muerte, así como en la historia china, debe atribuirse a tres factores: primero, la intrínseca atracción de las ideas confucianas sobre la manera de pensar china; segundo, la enorme sabiduría y erudición acumulada y prácticamente monopolizada por los confucianos, en contraste con las demás escuelas que no se preocupaban por los estudios históricos; y tercero, el evidente encanto y la fascinación del Maestro mismo. (…) El encanto de Confucio era muy parecido al de Sócrates; el hecho mismo de que este último se ganó el afecto y el respeto de Platón es suficiente evidencia del poder de su personalidad y de sus ideas. Es verdad que Confucio editó el *Libro de las canciones* (…) pero después de todo, la gran tradición de sus doctrinas fue escrita por sus discípulos y futuros creyentes".[239]

2. El canon confuciano

El corpus de la doctrina confuciana comprende seis libros (o *king*) clásicos:

I King ---------- "Libro de los cambios"

[238] Eliade-Couliano, op. cit., 92.
[239] Lin Yutang; *La sabiduría de Confucio*; Siglo veinte, Buenos Aires, 1952, p. 32.

Shih King -------- "Libro de las odas"
Shu King ---------- "Libro de la historia
Li Shi ---------- "Libro de los ritos
Yüeh King ------- "Libro de la música
Ch'un-ch'in ------ "Los anales de la primavera y del otoño"

Se le atribuye a Confucio la redacción misma del "Libro de las Odas" y de los "Anales de la primavera y del otoño", primera obra de la historiografía china; parte del "Libro de los cambios", y tal vez de sus comentarios, y podrían ser de su redacción el "libro de la Música" y el "Libro de los ritos".

Este canon estaría incompleto si se dejaran de lado otras obras atribuidas a sus continuadores, fundamentalmente:

- *Lun yü* o *Analectas,* también traducidas como *Conversaciones*; libro en el que sus discípulos han reunido su doctrina. Tanto en China como en Occidente es el texto confuciano más estudiado. Como su propio título lo dice, no constituye un tratado sistemático al modo como en Occidente concebimos la exposición de una doctrina, sino una serie de sentencias a través de las cuales se infiere el magisterio confuciano, que se ha ido modificando a o largo del tiempo con los agregados de los propios discípulos. La versión que hoy manejamos es del siglo II a.C., unos tres siglos posteriores a la muerte de Confucio.
- El "Libro de *Meng-tzu*" o Mencio, en su forma latinizada, que se verá más adelante.
- "*El justo medio*", que originalmente es uno de los capítulos del "Libro de los ritos" y que según la tradición fue compuesto por Zisi, nieto de Confucio.
- "*La gran enseñanza*", que originalmente forma parte del "Libro de los ritos", del siglo I a.C. Aunque no existe certeza alguna sobre su autoría, la tradición atribuye el primer capítulo al propio Confucio y el resto a su discípulo Zeng Zi. Una especie de catecismo destinado a la formación de los jóvenes nobles.

Estos textos, que fueron reunidos por los neoconfucianos (los veremos más adelante) como si en conjunto formaran una unidad disciplinar, han llegado hasta nosotros bajo una denominación común: "Los cuatro libros".

3. Los autores del canon confuciano

Así como Lao-tse tuvo, entre sus muchos continuadores, dos discípulos fundamentales en la transmisión de su teoría (Chuang-tse y Lie-tse), otro tanto ocurre con Confucio. Dos de los suyos fueron de importancia capital para la conformación de su teoría: **Meng-tzu** (conocido por su nombre latinizado, Mencio), que vivió aproximadamente entre 372 y 289 a.C., y **Hsün-tzu**, aproximadamente 313-238 a.C. Es decir, tomando como ciertas las fechas de la muerte del Maestro y el nacimiento de estos dos discípulos, ellos desarrollaron la transmisión de la doctrina entre un siglo y medio y dos después de su muerte, a pesar de la mirada doctrinal opuesta entre uno y otro, que veremos un poco más adelante al cotejar los ideas que aportaron y matizaron al confucianismo.

Del mismo modo, así como en la poesía de Li T'ai-po reconocemos un trasfondo taoísta, el confucianismo tiene entre sus continuadores (y complementadores) a su poeta **Tao Yuanming**, cuya poesía merecería un apartado que escapa a este trabajo.

4. Los grandes temas del confucianismo

¿Qué se quiere decir cuando se habla de confucianismo? Lo primero que se sobreentiende es que su cuerpo doctrinal se basa en las enseñanzas de Confucio reunidas, básicamente, en los textos clásicos atribuidos a Confucio, con los agregados correspondientes a sus dos discípulos.

En dichas enseñanzas convergen reflexiones que rozan lo que en la clasificación de nuestra cultura occidental, llamaríamos filosóficas, religiosas, sociopolíticas y de la visión de la vida en general. Esta variedad temática, propia de un pensamiento oriental que rehúye de los tabicamientos de las especializaciones, nos provoca algunos interrogantes: ¿es una religión?, ¿un sistema filosófico?, ¿una doctrina de vida?, ¿una pedagogía? Vayamos por partes.

4.1.¿Es una religión?, ¿un sistema filosófico?

Es una cuestión controvertida. Sin intentar ninguna definición sobre el tema, el cotejo de dos posturas provenientes de estudios autorizados ilustra esta controversia. Eliade-Couliano [240] sostienen que en principio no lo parece. Más aún, su crítica a la religión tradicional recuerda la de Buddha al hinduismo; las enseñanzas de Confucio se dirigen a eliminar el sostén mítico a las religiones chinas preexistentes; y en sus textos no vamos a encontrar las preocupaciones comunes a las grandes religiones, sea porque no le interesan o porque desconfía de que las religiones puedan darnos alguna respuesta:

> "Ji Lu preguntó si debía servir a los espíritus y Confucio le respondió: 'Si no podemos servir a los hombres, cómo podemos servir a los espíritus?' " (XI, 11)[241]

> "No hablaba de cosas extraordinarias ni de actos de violencia, ni de los problemas, ni de los espíritus," (XII, 20, dice uno de sus discípulos)

> "Ji Lu preguntó entonces: "¿Qué me diréis pues de la muerte?". Confucio le contestó: "Si no conocemos la vida, ¿qué vamos a saber de la muerte". (XI, 11)[242]

> "¿Acaso habla el Cielo? Las cuatro estaciones siguen su curso, todos los seres crecen. ¿Habla acaso el Cielo alguna vez?" (XVII, 18)

Desde el punto de vista funcional del culto, carece de sacerdotes (como tiene el cristianismo, por ejemplo) o de una organización jerárquica de monjes y laicos (como el budismo). En cambio, en su doctrina ocupan un lugar esencial los ritos, cuyos oficiantes no son sacerdotes sino los *jens* o "seres humanos perfectos", que son los letrados que ocupan los puestos administrativos del estado (a los que se llega a través de exámenes rigurosos); además, este ritual ("culto") realizado casi mecánicamente, no va dirigido a dios o dioses alguno, en quienes por otra parte no se cree, por lo menos en el enunciado doctrinario. Preguntado acerca de los espíritus y los dioses, Confucio contesta que la sabiduría consiste en honrarlos, pero en mantenerlos a distancia. ¿Puede considerarse religión?

En otra mirada, la del *Diccionario de la sabiduría oriental*[243], se empieza por recordar que si bien no se ocupa de dioses, tenía con respecto a sí mismo la convicción de que obedecía a un mandato celestial: con lo que hacía se subordinaba al Mandato Celeste.

> "Con respecto a las ideas religiosas de su época, Confucio mantiene una posición de reserva. En su pensamiento faltan las especulaciones religiosas, pero él mismo se siente respondiendo al llamado del Cielo. No está en sus propósitos excluir el culto de los antepasados ya vigente, sino que, antes bien, lo incorpora junto con los ritos de duelo funerario, a los deberes de piedad filial. Rehúsa pronunciarse sobre el destino de los difuntos: "Si no se conoce la vida, ¿cómo puede uno conocer la muerte?" La superstición no tiene cabida en el sistema confuciano. El culto de los antepasados se debe entender más en sentido ético que religioso. Considera que no tiene sentido suplicar a los dioses celestes: los ruegos del hombre no pueden mudar la voluntad del Cielo".

---

[240] Eliade-Couliano, op. cit, p. 92.

[241] Las referencias corresponden a las *Analectas*; si no se dice lo contrario, a la edición "Confucio.; *Los cuatro libros*; Paidós, Barcelona, 2002; traducción de J. Pérez Arroyo. El primer número, en romanos, corresponde al libro y el siguiente, en arábigo, al párrafo.

[242] "Este es el famoso párrafo que se suele aducir para demostrar el "ateísmo" o el "agnosticismo" de Confucio. La verdad es que fuera del contexto general de la doctrina confuciana no tiene sentido". ("Inroducción", en *Confucio. Los cuatro libros*; XI, 3.)

[243] AA. VV., op. cit, 195.

Tampoco es una filosofía en el sentido corriente de la palabra. Su cosmología es rudimentaria y, más bien, adopta la del taoísmo. Su preocupación no es el pensamiento especulativo o la lógica.

4.2. ¿Es una doctrina de vida, una pedagogía, una teoría de gobierno?

La preocupación principal de un confuciano es encontrar la *Vía del medio*, tanto en la vida personal como en la de la sociedad, que sea tanto un punto de equilibrio personal como entre la voluntad de la Tierra y del Cielo, entendiendo el Cielo no como asiento de la divinidad sino como un principio universal actuante. En este dinamismo de fuerzas, los hombres deben cumplir con una sola meta: perfeccionarse humanamente cumpliendo correctamente con sus deberes:

> "El duque Qing de Qi preguntó a Confucio en qué consistía el buen gobierno.
> Confucio respondió: "En que el soberano sea soberano; el ministro, ministro; el padre, padre; y el hijo, hijo". (XII, 11)
> Es decir, que cada uno sea lo que es y que actúe acorde con lo que es:

> "Ji Kang preguntó al Confucio acerca de la labor de gobierno y Confucio le contestó: 'El que gobierna tiene que hacer que los súbditos sean rectos. ¿Quién se atreverá a no ser recto cuando para gobernarle se usa la rectitud". (XII, 17)

Y, sobreentendiendo un orden social "natural" que fluye cuando cada uno actúa precisamente acorde con lo que es:

> "Ji Kan estaba preguntando a Confucio sobre los asuntos referidos al gobierno y le dijo: '¿Qué pensáis de la aplicación de la pena de muerte a los malvados en beneficio de los buenos?'. Confucio respondió: 'Estás aquí para gobernar, ¿qué necesidad hay de matar? Si deseas lo bueno, la gente será buena. La fuerza moral del caballero es viento, la fuerza moral del hombre ordinario es hierba. Ante el viento la hierba de ha inclinarse". (XII, 19)[244]

> "Zilu preguntó acerca del gobierno y Confucio le contestó: 'El que gobierna debe poner su ejemplo ante todos y ser diligente". (XIII, 1)

> "Fan Chi preguntó acerca de la virtud cívica perfecta. Confucio respondió: 'Consiste en ser cortés aun estando en privado, respetuoso en la administración de los negocios y leal en la relación con los demás hombres. No es lícito abandonar estas características, ni aunque se viva entre los bárbaros". (XIII, 19)

En ese orden, la lealtad del súbdito es respetar dicho orden preestablecido, no es sumisión:

> "Zilu le preguntó de qué forma se servía a los príncipes y Confucio le contestó: 'Diles la verdad, aunque esta lo ofenda". (XIV, 23)

Su idea del gobierno es sencilla: si el príncipe obra con rectitud también lo hará el pueblo. Por eso, ¿qué debe hacer el príncipe cuando llega al trono? La tarea primera, y que impregna la totalidad del quehacer ideal confuciano, es *rectificar los nombres*, pues la utilización del lenguaje con propiedad es la base sobe la que se construye el orden sociopolítico:

> "Zilu preguntó: "Si el soberano de Wei te confiara el gobierno del país, ¿cuál sería tu primera iniciativa? El Maestro respondió: 'Sin duda, rectificar los nombres'. Zilu volvió a preguntar: '¿Lo harías realmente? ¿No es un poco inverosímil? ¿Para qué serviría esa rectificación?'

[244] "El poder moral del caballero es viento; el poder moral del hombre ordinario es hierba. Bajo el viento la hierba ha de inclinarse": esta afirmación iba a tener profundas implicacones históricas, ya que fue invocada a lo largo de los tiempos para justificar la autoridad de las clases gobernantes. De hecho, contribuyópoderosamente a hacer que el confucianismo fuese impopular entre los demócratas contemporáneos" (S. Leys, op. cit., nota a Confucio, *Analectas,* Edaf, Madrid, 2006, XII, 19).

El Maestro respondió: '¡Qué aburrido puedes llegar a ser!
Allí donde un caballero no sabe, debe callarse.
Si los nombres no son rectos, las palabras no conciertan.
Si las palabras no conciertan, los actos no son perfectos.
Si los actos no son perfectos, los ritos y la música pierden vigencia.
Si los ritos y la música pierden vigencia, los castigos no cuadran.
Si los castigos no cuadran, el pueblo no sabe dónde sentar mano y pie.
Por eso cuida el príncipe en toda circunstancia, concordar los nombres con las palabras, y concordar en toda circunstancia las palabras con los actos.
Que el príncipe no permita en sus palabras ningún desorden, es lo que importa". (XIII, 3)

El primer sentido en la rectificación de los nombres es que el príncipe (o el hombre señorial) se comporte como tal, con los cual los demás se rectificarán igualmente y el orden social se restablecerá. Como cada nombre porta las cualidades específicas del objeto que nombra, se establece entre ellos, nombre y objeto, una concordancia esencial. Se entiende entonces la relación entre el buen gobierno del príncipe y la rectificación de los nombres: cada cual (padre, hijo, esposa, etc.) debe responder a los deberes implícitos en esa denominación.

Es la justeza de la palabra y no la habilidad de su uso lo que hace a la formación del auténtico señor:

"Las palabras hábiles confunden la virtud".[245]

Ciertamente para que los señores pudieran dedicarse a esta tarea resultaba imprescindible una labor pedagógica acorde con semejante objetivo y a ello se aboca: inculcar en los señores la imagen del *auténtico señor*, del caballero, del hombre superior o perfecto, del sujeto portador de sabiduría, benevolencia o humanidad[246], sea este el príncipe gobernante o no.

El núcleo de esta doctrina pedagógica puede resumirse en el concepto de *humanidad* o *jen*, expresado de un modo que nos resulta familiar:

"Zigong preguntó: '¿Hay alguna frase que pueda servirme hasta el final de la vida?'. Confucio | respondió: 'El perdón de los demás. Lo que no quieras que te hagan a ti, no se lo hagas tú a los otros". (XV, 23)[247]

Zigong preguntó: '¿Hay alguna sola palabra que pueda guiarnos toda nuestra vida?' El Maestro respondió: '¿No sería *reciprocidad*? Lo que no desees que te hagan a ti, no se lo hagas a los demás'. (XV, 24).[248]

Como se infiere de estas dos analectas, esta virtud "humanidad" lleva implícitas otras, por lo menos la reciprocidad y la conciencia moral. La garantía de alcanzar estas virtudes y asegurar la continuidad de la posición del hombre en la sociedad es el *ritual*, el conjunto de ritos o *li*, concepto meridiano en el confucianismo que asegura la continuidad de las reglas conducentes a la recta conducta del hombre en todos los planos, no solo el de los rituales religiosos. Por este camino se llega a la *sabiduría*:

"Ya Yuan preguntó acerca de la benevolencia.[249] Confucio dijo: 'El autodominio y la insistencia en los ritos son los que tendrán como resultado la benevolencia. Si alguien puede dominarse a sí mismo y practicar los ritos, aunque más no sea por un día, será calificado por todos de benevolente. La benevolencia tiene que proceder de uno mismo, no puede proceder de los demás".
Ya yuan dijo: 'Decidme, por favor, cómo se llega este punto'. Confucio respondió: 'No mires ni oigas nada que vaya contra las buenas formas, no hables de nada ni hagas nada que no sea correcto". (XII, 1)

[245] "La conversación superficial arruina la virtud". (Traducción S. Leys).
[246] Diferentes nombres que se les ha dado según las traducciones.
[247] Traducción de J. Pérez Arroyo, *Los cuatro libros*; Paidós, Barcelona, 2002.
[248] Traducción de Simon Leys, *Analectas*, Edaf, Madrid.
[249] En la traducción de Pérez Arroyo, "benevolencia" es otro modo de nombrar lo que aquí hemos llamado "humanidad" (*jen*).

"Yan Hui preguntó acerca de la humanidad. El Maestro respondió: 'La práctica de la humanidad se reduce a domesticar el yo y a restaurar los ritos. Domestica el yo y restaura los ritos, aunque sea un solo día y el mundo entero se unirá a tu humanidad. La práctica de esta virtud procede del yo, no de ninguna otra cosa".
Yan Hui dijo: '¿Puedo preguntar cuáles son los siguientes pasos?' El Maestro respondió: 'Observa los ritos de la siguiente forma: no mires, no escuches, no digas ni hagas nada impropio". (XII, 1)[250]

Pero para aplicar las reglas correctamente discriminando en cada caso cuáles son las apropiadas y cuáles no, el hombre debe disponer de un criterio "sabio", capaz de evitar confusiones.

"La reverencia, sin norma se hace molesto servilismo; el coraje, sin norma se hace perturbación del orden; la sinceridad, sin norma se hace desconsideración". (VIII, 2)

Los rasgos de este *caballero* se irán desgranando a lo largo de las analectas:

"Un hombre que respeta a sus padres y a sus mayores difícilmente estará inclinado a desafiar a sus superiores. Un hombre que no esté inclinado a desafiar a sus superiores nunca fomentará una rebelión. Un caballero trabaja en lo esencial y una vez que lo esencial está asegurado se desarrollará la Vía. Respetar a los padres y a los mayores es la base esencial de la humanidad". (I, 2)

"Un caballero valora sobre todo la lealtad y la fidelidad; no se hace amigo de los que son moralmente inferiores a él. Cuando comete una falta no tiene reparos en corregirlas". (I, 8)

"El Maestro dijo: "El caballero aprecia la justicia; el hombre común aprecia lo que beneficia". (IV, 16)

"Un caballero deber ser lento para empezar a hablar y rápido para actuar". (IV, 24)

"Zigong preguntó: '¿Por qué se llama "civilizado" a 'Kong, el civilizado?' El Maestro respondió: "Porque tenía una mente ágil, le gustaba aprender y no se avergonzaba de instruirse preguntando a sus inferiores". (V, 15)

"El Maestro dijo: 'Para sobrevivir en una época como la nuestra, no es suficiente con tener la belleza del príncipe Zhao de Song. Se requiere tener la ágil lengua del funcionario Tuo". (VI, 16)

"Cuando la naturaleza prevalece sobre la cultura, se tiene a un salvaje; cuando la cultura prevalece sobre la naturaleza, se tiene a un pedante. Cuando naturaleza y cultura están en equilibrio, se tiene a un caballero". (VI, 20)[251]

"Suprema es la fuerza moral de la Vía Media; sin embargo, ya no se cuenta normalmente entre la gente". (VI, 29)

"Antes de ocupar un cargo, los plebeyos deben profundizar primero en el conocimiento de los ritos y de la música, mientras que los nobles pueden dejarlos para después. Si yo tuviera que nombrar funcionarios, elegiría entre los primeros". (XI, 1)[252]

"El Maestro Zeng dijo: "Un caballero hace amigos gracias a su cultura y con ellos cultiva su humanidad". (XII, 24)

El Maestro dio: "Un caballero busca la armonía, pero no el conformismo. Un hombre común busca el conformismo, pero no la armonía". (XIII, 23)

---

[250] Versión de S. Leys.
[251] Como señaló Ernst Jünger: "La cultura se basa en el tratamiento que se da a los muertos; la cultura se desvanece con la decadencia de las tumbas". (Leys, S.; *Analectas*; op. cit., nota 10.25).
[252] Uno de los aspectos más progresistas del confucianismo como doctrina sociopolítica fue su énfasis en la educación universal. (Leys, S.; op. cit, nota 11.1).

> "La firmeza, la resolución, la simplicidad y el silencio nos acercan a la humanidad". (XIII, 27)

> "No es vuestro anonimato lo que debe perturbaros, sino vuestra incompetencia". (XIV, 30)

> "El error de un caballero es como un eclipse solar o lunar. Comete un error y todos lo advierten; corrige su error y todos lo admiran". (XIX, 21

> "Confucio dijo: "Quien no entiende el destino es incapaz de comportarse como un caballero. Quien no entiende los ritos es incapaz de establecerse. Quien no entiende las palabras es incapaz de entender a nadie". (XX, 3)

La prácticas del *jen* tiene por norma al *li*, el *rito*, que junto con la *música*[253] son los parámetros representativos del orden social y el sentido del ritual es sostenimiento del orden.

> "La relación lógica entre el ritual y la música, según la interpretación ordinaria de esos términos, y la administración de la justicia legal no puede efectuarse, amenos que ampliemos su significado como principios representativos del orden social ("formas de culto público y trato social". Filosóficamente significa que si el orden social y básico no es restaurado y no se establecen hábitos mentales apropiados del pueblo, es un desatino confiar en el establecimiento de la paz y el orden esperando castigar a los infractores de la ley".

Este orden confuciano preservado por el ritual es el orden conforme con la voluntad del cielo, no en el sentido del orden positivo que establece el hombre sino el que "le es dado" al hombre y, consecuentemente, una moral acorde con ese orden.

En lo que hace al orden, el ritual confuciano corresponde al ritual externo, en el orden imperial (el que corresponde al plano del Emperador), el social y el doméstico.

El rito imperial es el que permite conservar el orden cósmico: en la China imperial cuando hay catástrofes en su territorio, el Emperador hace penitencia pública, porque él es el responsable del orden de la naturaleza. También, cuando es consagrado, el Emperador lo primero que hace es acudir a celebrar ciertos ritos en un pabellón especial, donde pone en marcha el orden cósmico para todo lo que dure su reinado; por eso, en la medida en que ese orden queda alterado, el Emperador es el responsable, porque él ha instituido ese orden por medio de los ritos.

Después están los ritos sociales, tomando "sociales" en un sentido muy amplio; como por ejemplo los ritos en que se celebra la figura de Confucio, en que habitualmente toda la sociedad en su conjunto le rinde homenaje en tanto instituyente de ese orden social.

Finalmente, están los *ritos domésticos*, fundamentalmente el rito de homenaje a los antepasados, que por supuesto se celebra a los antepasados del Emperador, a los antepasados de la comunidad y, en el rito doméstico específicamente, a los antepasados del grupo familiar.

Ese orden confuciano es el orden de la convivencia y si él se perdiera, toda la convivencia se desorganizaría. En este orden entra la concepción de la convivencia tan típica del confucianismo, asimilable a la *humanitas* ciceroniana y latina en general.

> "Si los que ocupan puestos superiores gustan de los ritos y ceremonias, el pueblo no se atreverá a ser irrespetuoso; si gustan de la justicia, el pueblo no se atreverá a desobedecer; si gustan de la sinceridad, el pueblo no se atreverá a no ser sincero. Si esto es así, las gentes acudirían de todas partes, con sus hijos atados a la espalda, a ponerse ante tales gobernantes". (XIII, 4)

[253] Ver más arriba *Analecta*, XIII, 3.

En cuanto a la *convivencia social* está determinada por las cinco relaciones que regulan el comportamiento moral de los hombres entre sí y asignan a los individuos su puesto en la comunidad: padre e hijo, esposo y esposa, hermano mayor y hermano menor, príncipe y súbdito, amigo y amiga. La ligazón de esta convivencia está amalgamada por la actitud de la piedad filial.

> "La piedad filial y el amor fraternal son el origen de todas las acciones benevolentes". (I, 2)

> "Meng Yi preguntó en qué consistía la piedad filial. Confucio le contestó que la piedad filial consistía | en no ir contra los deseos de los mayores.
> Fan Chi dijo: '¿Y qué habéis querido decir con esto?' Confucio respondió: 'Que mientras viven hay que servir a los padres con corrección, que con corrección hay que enterrarlos cuando mueren y que, con la misma corrección, hay que celebrar los sacrificios en su memoria". (II, 5)

Para mantener el orden en el mundo, deben primero ordenarse las familias y luego los estados territoriales. De este modo queda naturalmente ordenado el reino mismo, pues hay una correspondencia directa entre el orden de la vida personal, la familiar y la del gobierno:

> "Alguien preguntó a Confucio: 'Maestro, ¿por qué no ocupáis un puesto de gobierno?'
> Confucio dijo: '¿Qué dice el *Libro de la historia*" acerca de la piedad filial?: 'Si practicas la piedad filial, eres cariñoso para con tus hermanos y pones en práctica estas cosas en la familia, ciertamente estarás gobernando. ¿Hay acaso una sola forma de ocupar un puesto de gobierno?". (II, 21)

Un párrafo de Leys ayuda a ubicar en su justo medio el peso de esta piedad filial en las enseñanzas de Confucio:

> "Aunque Confucio elogiaba repetidamente la piedad filial, fue el confucianismo *imperial* el que la ensalzó como virtud fundamental (no olvidemos que Confucio murió 350 años antes de que el confucianismo se convirtiera en la ideología estatal). En siglos posteriores, tratados morales y relatos ejemplares desarrollan más este tema, llevándolo a veces a extremos desagradables y terribles, mientras que el confucianismo era convertido en una doctrina de sumisión, adquiriendo así rasgos opresivos y oscurantistas que lo hicieron odioso para las generaciones contemporáneas y provocó virulentamente a los anticonfucianos del siglo XX. Lo que, sin embargo, estos movimientos pasaron completamente por alto fue el hecho de que el confucianismo imperial había aislado arbitrariamente el precepto de obediencia, eliminando el deber simétrico de *desobediencia* que originalmente lo completó y que era uno de los aspectos más nobles y heroicos del confucianismo: su tradición del discurso franco, la crítica política y la desobediencia moral. Era un deber para los hombres de Estado y los eruditos oponerse al soberano, incluso a riesgo de su vida, siempre que principios superiores lo obligasen a hacerlo. Esto se ve por ejemplo, en XIV, 22: "Zilu peguntó cómo servir a un príncipe. El Maestro respondió: 'Dile la verdad aunque esta le ofenda".[254]

Lectura complementaria

Gono-sun Long-zi (= Kung-sun Ling-tzu), dialéctico (1) (ca. 320-250?). El título de la obra, como suele ocurrir con los más antiguos autores clásicos chinos, es el nombre mismo del personaje a quien se atribuye el texto o que habla en él.

Fuente: Ignace Kou Pao-koh (= Ignacio Gù Bao-gu), *Deux sophistes chinois: Houei Che et Kong-souen Long*, P.U.F, París, 1953.

Lo que sigue son los comienzos de los capítulos I y II.

Cap. I. Gong-sun Long era un dialéctico del tiempo de los Seis Reinos.

[254] Leys, S.; op. cit.; nota a IV, 20.

Afligiéndole la dispersión y desorden de la verdad de los nombres, y gracias a talentosas capacidades por las que descolló, hizo del "retener lo blanco" su discurso, y tomó como ejemplos diversos objetos para disputar sobre "retener lo blanco". (2)

Afirmaba que "caballo blanco" no es "caballo".

Que "caballo blanco no es caballo" significa que decir "blanco" es lo que se usa para nombrar el color, decir "caballo" es lo que se usa para nombrar la forma.

El color no es la forma, la forma no es el color. Así, al decir el color, por lo tanto no hay que juntarle la forma; al decir la forma, por lo tanto no debe seguirse el color. En efecto, uniéndolos se hace *una* cosa y no es así.

Si se busca un caballo blanco dentro de un establo y no lo hay, pero hay un cabalo de color negro, claro, pues, que no puede corresponder al hecho de haber un caballo blanco. Como no puede corresponder al hecho de haber un caballo blanco, entonces el caballo que se busca no lo hay. No lo hay: por lo tanto, en definitiva caballo blanco no es caballo.

Deseaba argüir esta distinción para rectificar la verdad de los nombres y reformar el mundo.

* * *

Cap. II. Caballo blanco, ¿puede ser caballo?

Decía: (3) Puede

Decía: ¿Cómo así?

Decía: "Caballo" es lo que se usa para designar la forma; "blanco" es lo que se usa para designar el color.

Designar el color no es designar la forma; así, pues, digo que caballo blanco no es caballo.

Decía: Hay caballos blancos: no puede afirmarse que no haya caballo. El no poder afirmarse que no hay caballo, ¿significa que no es caballo? El blanco, ¿cómo no sería caballo?

Decía: Al buscarse un caballo, se puede recibir cualquier caballo, amarillo o negro; al buscarse un caballo blanco, no se puede recibir cualquier caballo, amarillo o negro.

Pongamos, pues, que caballo blanco sea caballo. Entonces, lo que se busca es uno. Lo que se busca es uno: caballo blanco no es diferente de caballo. Lo que se busca no es diferente: ¿cómo pudo haber sido y no pudo haber sido amarillo o negro? (4) Poder y no poder son evidentemente opuestos entre sí.

Por lo tanto, caballo amarillo o negro es una cosa y puede tomarse como correspondiente a haber caballo, pero no puede tomarse como correspondiente a haber caballo blanco: es verdadero el juicio de que caballo blanco no es caballo.

Decía: Entonces, caballo que tiene color resulta no se caballo. En el mundo no hay caballo sin color: ¿puede ser que en el mundo no haya caballos?

Decía: Claro que los caballos tienen color, por eso hay caballo blanco. Si el caballo fuese sin color habría pura y simplemente caballo: ¿cómo recibir un caballo blanco?

De modo que caballo blanco no es caballo.

* * * (5)

Decía: "Caballo" aún no unido a "blanco" resulta ser "caballo"; "blanco" aún unido a "caballo" resulta ser "blanco". Uniendo "caballo" con "blanco" es el nombre compuesto "caballo blanco". No puede ser denominado lo que está mutuamente unido por lo que no está mutuamente unido. Por eso digo que caballo blanco no es caballo.

Notas. (1) El término chino *biàn shi*, empleado para definir a Gong-sun es literalmente "letrado", argumentador (disputador, discriminador)"; puede traducirse por "sofista", pero de modo más neutro y prudente por "dialéctico".

(2) La expresión es dudosa tanto en su forma como en su interpretación; pero en todo caso vale como nombre tradicional del tipo de argumento.

(3) La forma "decía" (que en chino es la forma "decir" sin indicación de tiempo y de persona) sirve aquí (no es lo usual en chino) para diferenciar a los dos interlocutores.

(4) probablemente deba interpretarse así: "Caballo blanco" pudo haber sido "caballo amarillo o negro" (ya que se ha admitido que "caballo blanco es caballo") y pudo no serlo (ya que se ha admitido que si uno busca un caballo blanco no se le puede presentar uno amarillo o negro).

(5) Suprimimos una frase que parece corrupta en el texto y que es innecesaria aquí.

5. Otros grandes maestros del confucianismo: Mencio y Xúnzi

5.1. Mencio.

El nombre Mencio es la forma latinizada de Meng-tzu, Méngzi o Meng-tse. Nació hacia el 370 y murió en el 290 a.C.). Estudió con un discípulo de Zisi, nieto y continuador de Confucio. Su doctrina representa la corriente "idealista" del confucianismo, cuya idea central es que el hombre es bueno por naturaleza, es decir que de modo innato el hombre tiene el sentido de la compasión y de todos los sentimientos que hacen a las virtudes mayores de lo que llamamos "humanidad" (*jen*): moral, rectitud, sabiduría; y que son las que lo diferencian del animal. Pero esto no quiere decir (Mencio no era un ingenuo) que estas virtudes implícitas en la esencia del hombre, se recibían y se mantenían por sí mismas independientemente del influjo del contexto social y sin el arduo trabajo de una pedagogía, de ahí la importancia de la educación impartida por los grandes maestros.

Estas ideas trasladadas al orden político, exigen altas calificaciones éticas del príncipe y encubren su contrapartida: cuando el soberano carece de estas virtudes, el pueblo, la parte central del Estado, tiene derecho a rebelarse (tal como se dice en el final del punto 4, anterior).

Mencio, después de una serie de viajes tratando de imponer sus doctrinas infructuosamente, compuso junto con sus discípulos el libro que hoy se conoce precisamente como *El libro de Mencio*, que al modo de las *Analectas*, recoge sus enseñanzas en forma de diálogos, dividido en siete partes o libros, cada una de ellas dividida en dos secciones (*a* y *b*), y cada sección en apartados (i, ii, v, x …).

Era el tiempo de los Estados en Lucha, con todo lo que ello implicaba para el viejo régimen feudal, pero de un pensamiento confuciano más elaborado por los siglos de enseñanza y que contaba con un lenguaje más elaborado y preciso, lo que se tradujo en un texto más sistemático que la *Analectas.*

Hay ideas que suelen considerarse centrales del pensamiento de Mencio:

1. la primera es la ya anticipada en el párrafo anterior, *la intrínseca bondad de la naturaleza humana*, por lo que un hombre cuando obra bien no hace más que cumplir con el "mandato" de su naturaleza propia, ese "plus" que va más allá de la parte natural que comparte con los animales.

Esa característica específica de la condición humana es el sentimiento de *compasión*, una prueba de la bondad innata.

> "Mencio dijo: "Todos Los hombres tienen un corazón incapaz de soportar los sufrimientos de los otros. (…) De esto se deduce que el que no siente compasión no es hombre, que el que no siente vergüenza y desagrado no es hombre, que el que no siente gratitud y modestia no es hombre, y que el que no tiene sentimientos de aprobación o desaprobación no es hombre.
> El sentimiento de compasión está en la base del amor al prójimo. El sentimiento de vergüenza y desagrado está en la base de la rectitud. El sentimiento de rectitud y modestia está en la base de la corrección y los sentimientos de aprobación y desaprobación están en la base de la sabiduría". (II, a, vi)

2. Su *filosofía política*. En el libro de Mencio vamos a encontrar una importante colección de diálogos con hombres importantes de Estado, dedicados a su formación para un buen gobierno y a la organización de un Estado virtuoso. Retoma la teoría confuciana de las *relaciones humanas*, entendidas como una creación social: el hombre es ante todo un ser social y no puede desarrollarse fuera de la sociedad que, para funcionar ordenadamente, debe respetar las cinco relaciones básicas (padre e hijo, esposo y esposa, hermano mayor y hermano menor, príncipe y súbdito, amigo y amiga) y organizarse en la distribución de lo que hoy identificaríamos como "roles".

Ante la exaltación que le hace un discípulo de quienes se proveen y producen todo lo que usan y consumen, Mencio le explica:

> "Muchos artesanos preparan sus productos para un solo hombre. Si todos tuvieran que por sí todas las cosas que usan, sería como arrastrar a los hombres que estuvieran siempre en el camino. Por eso se dice que unos trabajan con la inteligencia y otros con el cuerpo. Los gobernados alimentan a los que

gobiernan y los que gobiernan se alimentan a costa de los gobernados. Este es un principio general en el mundo.
(…) Está en la propia naturaleza de las cosas el que no sean iguales. Unas valen el doble, otras diez veces, otras mil y diez mil veces más que las restantes. Si vos las hacéis iguales, sería como revolucionar el mundo. Si los zapatos grandes y pequeños tienen el mismo precio, ¿quién querría hacerlos? ¿Cómo se puede gobernar así un Estado, sin distribuir tareas?" (III, a, iv)

En algunos aspectos del Estado, Mencio va más lejos que el propio Confucio. Por ejemplo, cuando afirma que entre los elementos de un Estado el más importante es el pueblo, implícitamente apoya la lucha contra las tiranías:

"Mencio dijo: "El pueblo es lo más importante de un Estado. A continuación vienen los espíritus de la Tierra y de los granos. El soberano es el elemento de menos importancia.
Por consiguiente, para ser soberano hay que ganarse al pueblo; para ser noble hay que ganarse al soberano y para ser alto funcionario hay que ganarse a los nobles.
Cuando un noble pone en peligro los espíritus de la Tierra y los granos, es destituido y se da a otro su puesto.
Si las víctimas son perfectas, limpio el grano en los vasos rituales y los sacrificios se realizan en el tiempo apropiado, pero se producen sequías o inundaciones, entonces los espíritus de la Tierra y el Agua son destituidos y otros nombrados en su lugar". (VII, b, xiv)

El soberano es el primero que debe respetar las cualidades éticas que hacen a los distintos roles y si no lo hace, está faltando a las cualidades éticas propias de su rol; entonces, según la teoría de los nombres justos, no debe considerarse un soberano, pues no sería capaz de atraer a los súbditos por la virtud, y podría ser reemplazado.

Involucrándose en los asuntos de la vida concreta de los súbditos, Mencio también expone su teoría de producción y reparto de la riqueza, como también la aplicación de principios científicos a la agricultura y el reparto de los viejos dominios territoriales. Sin duda, todo esto animado por un sentido de la justicia y de la elevación de vida de los súbditos que, alcanzando un estado socioeconómico más alto se verán liberadas de buena parte de las preocupaciones perentorias y así se las podrá educar para alcanzar un grado mayor en la evolución de su bondad natural.

Algunas de sus ideas sobre el tema:

"El duque Wen de Teng preguntó a Mencio de qué manera se gobernaba el reino.
Mencio dijo: "Los asuntos del pueblo no pueden ser retrasados. El *Libro de la poesía dice*:

"A la luz del día recoge las hierbas,
por la noche tuerce las cuerdas.
Sube pronto al tejado,
Enseguida empezaremos a recoger los cien granos.

Este es el método que se debe seguir con el pueblo: si tienen una prosperidad constante, también tendrán un pensamiento perseverante. Si no tienen un pensamiento perseverante, no hay nada que no hagan en cuanto a abandono, bajeza, maldad y licencia. Si caen en falta y luego se los persigue con castigos, es como ponerles una trampa. ¿Cómo es posible que se le pongan trampas cuando el que ocupa el trono es un hombre benevolente?
Por consiguiente, un buen soberano tiene que ser cortés, económico y respetuoso hacia los inferiores y tomar del pueblo con medida.
Yang Hu dice: "El que se hace rico no es caritativo, el caritativo no se hace rico".
Los reyes Xia dividían la tierra en lotes de cincuenta *mu* y hacían aportar una contribución; en la época Yin se dividía en lotes de setenta y se explotaba en cooperación; en dinastía Zhou se dividía en lotes de cien y era compartida la cantidad que debía entregarse. En la práctica siempre había que entregar el diezmo. El compartirlo suponía que cada uno aportaba su parte alícuota. La mutua ayuda suponía mutua dependencia.
Long zi dice: "En la administración de las tierras, no hay mejor sistema que la prestación de trabajo, ni peor que la imposición de contribuciones. Si se imponen estas, se aplica lo que se cree la media, tras

una comparación de varios años. En los años buenos, cuando el grano es abundante y se coge en cantidad, la exacción no resulta cruel y es una cantidad insignificante. En los años malos no hay ni siquiera con qué abonar los campos, por lo que la contribución se lleva todo". Cuando los que ejercen de padre y madre del pueblo hacen que éste tenga la mirada decaída y que al fin de un año entero de trabajo y diligencia, no se pueda ni alimentar a los propios padres, sino que aún deben tomar prestado para aumentar sus medios, ¿qué clase de padres son para su pueblo?" (III, a iii)

Y llevará las ideas educacionales confucianas a propuestas concretas, para todo el pueblo en su conjunto y no solo para las clases altas:

"Estableced escuelas Xiang, Xu, Xue y Xiao para instruir al pueblo. La escuela Xiang es para la crianza, la Xiao para la doctrina, la Xu para las artes guerreras. (…) Todas las escuelas iluminan a los hombres sobre sus relaciones mutuas. Cuando estas relaciones son ejemplificadas entre los superiores, habrá un sentimiento de amor entre los inferiores". (III, a, iii)

El pensamiento confuciano es claramente de base moral; Mencio, avanzando más, sostiene que el ser moral es una de las improntas innatas del ser humano que, precisamente, por ser innata es un testimonio de la armonía del hombre con el universo todo. Visto de otra manera: el hombre que cultiva esta energía y aplica los medios correctos, puede armonizar con los principios morales y alcanzar un estadio superior, que le permite sintonizar armónicamente con la energía del universo.

"Mencio dijo: "Todas las cosas están completas en nosotros mismos". (VII, a, iv)

"Mencio dijo: "El que usa al máximo su capacidad mental conoce su naturaleza y el que conoce su naturaleza conoce el Cielo.
Conservar la capacidad mental y alimentar la propia naturaleza es servir al Cielo.
Cuando el que la vida sea larga o corta no produce vacilaciones sino que uno se cultiva a sí mismo mientras espera, se fortalece el mandato del Cielo". (VII, a, ii)

Para redondear el apartado dedicado a Mencio: su libro es fundamental para comprender la esencia de la filosofía confuciana originaria y también un desarrollo enriquecedor de muchos de sus aspectos. A pesar de ello, durante siglos no fue incorporado en el canon confuciano. Hubo que esperar a los comentaristas neoconfucianos del siglo XII para que pudiera trasponer dicha barrera y se instalara por su importancia junto a las *Analectas.*

5.2 ***Xúnzi*** (Hsün-tzu).

Vivió aproximadamente entre el 313 y el 238 a.C. Doctrinalmente suele oponérselo a Mencio. Para Xúnzi el hombre no es bueno naturalmente sino que alcanza un estado de virtud gracias a la educación.

Tuvo dos discípulos notables: *Li Si*, ministro y canciller del primer emperador de la dinastía Qin; y *Han Feizi*, filósofo de la escuela legista o legismo. Curiosamente, ambos adoptaron una fuerte posición anticonfuciana, que de algún modo afectó la reputación de Xúnzi como pensador confiable de la doctrina de Confucio: Xúnzi fue un influyente formador de la doctrina oficial durante la dinastía Han, pero pasó a un segundo plano durante la era Tang, en la que Mencio fue mentor.

En cuanto al género adoptado para sus textos, Xúnzi se aleja de la forma predominantemente aforística de Confucio y luego de Mencio, de quienes se diferencia no solo por la forma literaria sino por la elaboración argumentativa de sus escritos, recogidos en el libro que se conoce como *Xunzi*[255], donde distingue qué es lo natural en el hombre y qué debe ser aprendido mediante una educación absolutamente rigurosa, como toda educación tradicional de Oriente. Un denominador común de sus escritos es la crítica a otras escuelas externas, como el taoísmo y el mohísmo[256], y a determinadas corrientes internas del confucianismo.

[255] Desconocemos la existencia de una edición española. Se pueden leer versiones en inglés: *Xunzi. Basic Writings,* de Burton Watson; *Xunzi. The complete Text*, de Eric I. Hutton; *Xunzi. A Translation and Study of the Complete Works,* de John Knoblock, entre otras menos completas.

[256] Escuela rival del confucianismo y del taoísmo que alcanzó difusión durante los períodos *Primavera y otoño* y *Reinos combatientes* (770-221 a.C.). En general se la considera como una tergiversación del

El tratamiento del pensamiento de Xúnzi y su cotejo con el de Mencio escapa al interés de esta *Introducción.*

6. La deriva del confucianismo

> "Aun cuando el modelo confuciano no ejerció ningún efecto inmediato en la sociedad de su época, en los siglos siguientes se constituyó en el paradigma del ser humano para China, Japón y Corea, pueblos cuya vida se orientó según las ideas de Confucio".[257]

La última dinastía china, Ch'ing, de origen manchú, gobernó hasta 1911/12, en que se proclamó la República de China, que en principio puso fin a la devoción confuciana, cosa que duró poco, hasta 1914, en que los intelectuales republicanos comprendieron el papel fundamental del confucianismo en la constitución de la identidad china. El neoconfucianismo, férreamente perseguido en los 60 en la China comunista, se ha mantenido vital en Hong Kong, en Taiwán y en las comunidades chinas de Estados Unidos, primero, y las diseminadas actualmente por Occidente.

Aunque esto habría que documentarlo mejor, vale esta conclusión para vislumbrar la importancia de la doctrina confuciana para la vida china:

> "Es indudable que el viejo sistema imperial, con sus letrados y exámenes literarios, no volverá, pero el confucianismo ha inspirado en el siglo XX nuevas síntesis (…) y sin duda las inspirará en el futuro, ya que en China es imposible escribir o hacer nada que no se refiera al confucianismo del algún modo. El fracaso del marxismo, reducido hoy día a una apariencia huera, y los signos de renacimiento de las escuelas tradicionales: confucianismo, taoísmo y budismo, así lo hacen suponer".[258]

La *proyección fuera de China* puede sintetizarse de este modo:[259]

> "Se propagó, en primer lugar, ya antes de la era cristiana, hacia Corea, aunque hasta el siglo XIV d.C. no consiguió el neoconfucianismo, con su canon formado por los cuatro libros y los cinco clásicos, instalarse sólidamente como filosofía del estado Yi (1392-1910) y como sistema de educación y de exámenes públicos.
>
> Desde Corea, el confucianismo penetró en Japón a finales del siglo III d.C., donde se instaló a mediados del siglo VII, pero poco después se vino abajo. El neoconfucianismo se introdujo en Japón desde China después de la muerte de Chu Hsi (en japonés Shushi) y se combinó con el budismo Zen, aunque se mantuvo a la sombra de este. Hacia 1600 fueron importados desde Corea nuevos textos confucianos, que atrajeron el interés de Fujiwara Seika (1561-1619) y de su discípulo Hayashi Razan (1583-1657); este consiguió que las enseñanzas de Chu Hsi tuvieran una modesta acogida en el Japón de los Tokugawa. Algunas escuelas más confucianas funcionaron en paralelismo con la que se inspiraba en Chu Hsi.
>
> A comienzos del siglo XX, el confucianismo se transformó en ideología de la conquista militar japonesa, papel que desempeñó a lo largo de toda la segunda guerra mundial".[260]

7. Li tai po: rasgos de la poesía y de la cultura china

Un párrafo de Cooper nos sirve de perfecta introducción al punto que vamos a desarrollar a continuación:

---

confucianismo. Su pensamiento está reunido en el libro *Mozi* (o "El libro de Mo"), fundador de la escuela durante el siglo V a.C.

[257] AA. VV.; op. cit; p. 195.

[258] Pérez Arroyo, J.; "Introducción" a *Los cuatro libros*, op. cit; p. 52.

[259] Eliade-Couliano; op. cit.; p. 94.

[260] Eliade-Couliano; op. cit.; p. 94-95.

> "Los poemas chinos son breves. Hay una economía de palabras, en que estas se emplean con un efecto pleno de sentido. La profusión verbal se veía como ineficacia expresiva. [El poeta irlandés William Russell] definió la proliferación de palabras usual en Occidente como *inflated literary currency* ("el circulante literario en inflación"). No hay tal inflación en la poesía china, que es aforística y concentrada en expresión como en pensamiento. Tiene la densidad del diamante, a diferencia de la cualidad difusa y opaca del cuarzo. (…) La poesía china no trata de poner minuciosamente los puntos sobre las íes: mucho se deja tácito para que, como el Vacío, lleve al lector o al oyente a una efectiva participación en la que quede directamente involucrado." [261]

El siguiente poema breve es una cuarteta clásica pentasilábica de Li T´ai-po [Li Tái-bé], que vivió en la época Tang, aproximadamente entre el 701 y el 762.

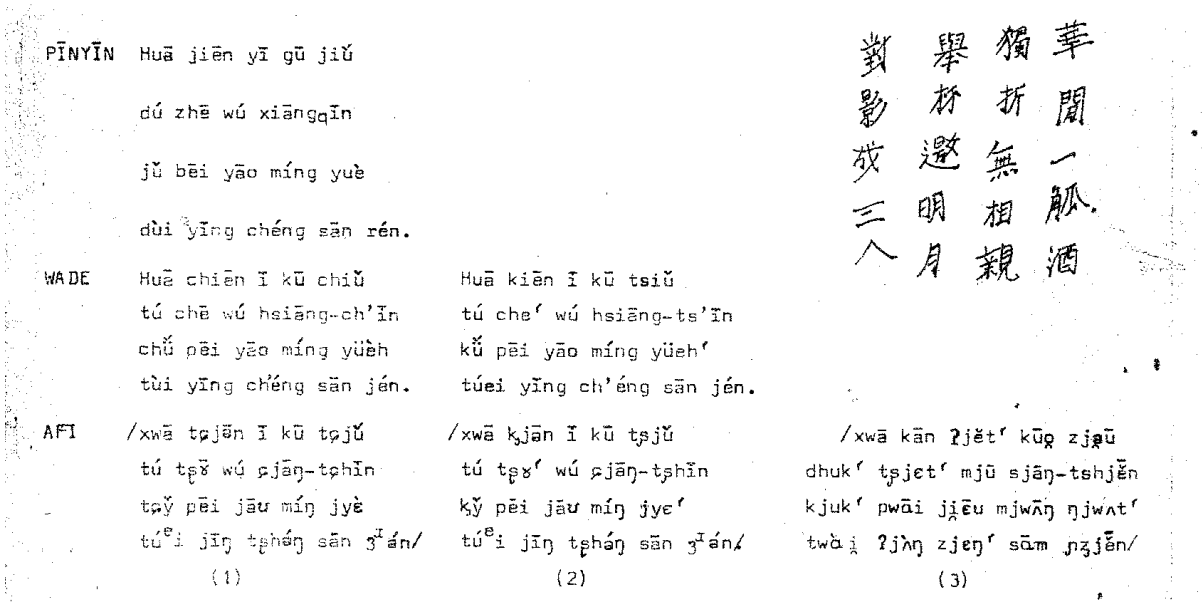
> "Se ha llamado a Li Po *el poeta del heroico abandono*, que reía a la vida y abogaba por vivir en plenitud. Se decía que bebía cien copas de vino antes de empezar a componer poemas. Debe señalarse, empero, que las copas eran del tamaño de un dedal (…). Como decía Caleleón, un discípulo de Aristóteles, 'las copas grandes son propias de los bárbaros".[262]

Al pie se da una traducción literal, palabra por palabra, donde solo los términos subrayados corresponden a las respectivas sílabas chinas; el resto, entre paréntesis y sin subrayar, son agregados exigidos por la índole del español. Luego, sigue una traducción literaria en español corriente.

El texto va acompañado de tres lecturas, en orden cronológico inverso: 1. lectura actual, 2. lectura en "mandarín", 3. lectura de época (reconstruida). La actual (1) se da en pinyin y en Wade[263], la (2) en Wade adaptado a la pronunciación mandarina, y ambas se acompañan con la transcripción en AFI (Alfabeto Fonético Internacional). La reconstrucción (3) solo se da en AFI, notación que en definitiva es la más clara y permite mejor la comparación con las otras. Pero en todos los casos hemos marcado los tonos según el sistema pinyin.

1. Lectura actual *2. Lectura en mandarín* *3. Escritura, y lectura en AFI*

[261] Cooper; J. C.; op.cit., 100.
[262] Ib., p. 101
[263] El sistema más ampliamente utilizado durante el siglo XX hasta los años 1980, para la transcripción de nombres chinos en Occidente, fue el sistema Wade-Giles, que toma el nombre de uno de sus dos autores, los británicos Thomas Francis Wade y Herbert Allen Giles. Ambos fueron diplomáticos en China y ocuparon sucesivamente la cátedra de lengua china en la Universidad de Cambridge. Wade escribió varias obras sobre el idioma chino, como su *Peking Syllabary* ("Silabario pekinés"), en la que utilizaba su propio sistema de transcripción del mandarín pekinés. El sistema de Wade sería utilizado y modificado por Herbert Allen Giles, cuya obra más importante fue el diccionario bilingüe chino-inglés publicado en Shanghai en 1892 y reeditado en Londres en 1912. (*Wikipedia*, artículo "Sistemas de transcripción del chino").



Versión literal:

1. (las) <u>flor</u>(es) <u>entre</u>, <u>un</u>(a) <u>crátera</u>[264] (de) <u>vino</u>
2. <u>sol</u>(o) <u>escanci</u>(o), <u>no</u> (hay) (un) <u>mutuo-íntimo</u> [= amigo, compañero];
3. (pero cuando/si) <u>levant</u>(o) (la) <u>copa invit</u>(ando) (a la) <u>brillante luna</u>,
4. (la) <u>correspond</u>(iente) <u>sombra form</u>(a) (el/un) <u>tercer hombre</u>.

Versión literaria:

Entre las flores, con una crátera de vino,
escancio solo: no hay compañero;
pero al alzar la copa invitando a la fulgente luna,
la acompañante sombra hace el tercero.

Este texto, lo mismo que el de Lao-tse, es ininteligible al oído. En la tercera de las versiones, que corresponde a la reconstrucción de la versión antigua, se nota que queda algo de rima, entre el verso 2° y el 4°. Pero esta rima se pierde en las otras; es decir, cuando se lee actualmente poesía china no hay rima, porque nadie ni siquiera en China trata de leerlo como en los tiempos del autor; entonces se lee directamente como en la primera versión (1) y la rima se pierde. El resultado es una igualdad de sílabas (el chino tiene una estructura isosilábica) y una cierta distribución de tonos que está fijada en el chino clásico.

Como vimos, se trata de una cuarteta clásica de 5 sílabas, característica, y su estructura también responde a una pauta típica de la poesía china clásica. La idea general sería:

- la primera y la segunda líneas presentan un cierto motivo;
- la tercera introduce un motivo nuevo; y
- la cuarta reúne los dos motivos anteriores.

De modo que el poema se organiza con el tercer verso como eje, que a su vez introduce el giro hacia un nuevo orden de ideas; y después la cuarta sintetiza el poema.

[264] El término chino designa específicamente un recipiente octogonal.

Lo interesante es que siguiendo los cánones de este tipo de poesía china de cuartetas, la tercera palabra de la primera línea (yi) opera como el eje del primer verso, entre "entre flores" y "crátera de vino", con una cesura después de la primera, y a los efectos rítmicos esa tercera palabra se apoya en la sílaba que sigue, formando una unidad. Al mismo tiempo, desde el punto de vista de las ideas se apoya en lo anterior y entonces actúa como eje de ese primer verso, exactamente como la tercera línea de la cuarteta actúa con respecto a la cuarteta total.

Esto en cuanto a la teoría clásica, pero lo interesante es que acá parece haberse violado esa regla desde el punto de vista rítmico y aun desde el punto de la significación: ¿por qué el poeta ha colocado como tercera palabra a una de las más vacías de la estrofa?, ¿por qué esa acentuación de la palabra "una", que tiene valor numeral, no de artículo? Ciertamente se esperaría una palabra semánticamente más llena, que justamente guardara más relación con las anteriores; además el verso queda cortado en la cesura. Entonces, ¿por qué ese peso en esa palabra, sobre todo porque en chino no hace falta? Es que la idea de lo numeral está presidiendo el conjunto del poema: "una- solo-no hay compañía- tercer", o sea, "una-no hay dos-tres".

También es interesante que la tercera palabra de la segunda línea sea precisamente wú, que da la idea de vacío, el no, el no hay; esto viene a corroborar la tesis propuesta porque está en posición y en correspondencia estructural con el "una" de la primera línea. Estos juegos de paralelismo y de oposición paralelística son muy característicos de la poesía china y japonesa, y también de otras partes, pero acá son más notables por la concisión del poema.

Un hecho notable es cómo están organizadas las estructuras semánticas. En la primera línea, las dos primeras palabras forman una unidad, "entre las flores", y en la segunda línea, las dos últimas, "mutuo-íntimo" forman una unidad, mientras que las otras palabras, cada una por su lado, tiene su valor semántico independiente, siguiendo un juego interesante ente "una" [uno] y "no" [vacío].

Luego, al traducir uno se ve obligado a introducir un "pero" al comienzo de la tercera línea, que lo pide el texto aunque no la lengua china que prefiere dejar de lado las partículas de relación y destacar las que presentan el objeto y la situación.

Por otro lado, el chino no tiene conjugación y el verbo aparece desnudo, por lo que si no hay un sujeto explícito, es casi imposible traducir y cada traductor se arregla como puede (en japonés pasa algo semejante con el verbo, aunque si bien no tiene desinencia en sentido personal y no puede diferenciar la primera de la segunda persona, sí cuenta con una desinencia que indica el tiempo y el modo).

En el poema el sujeto se encuentra presente porque hay un yo lírico, al cual está referido todo el texto; por eso el poema dice: "levantar la copa", "invitar", "fulgente luna", y el lector se las tiene que arreglar para armar el sentido con esas tres denominaciones, que son tan concretas.

Veamos qué pasa con la tercera línea: "levanto la copa", "invito a la fulgente luna". La palabra "fulgente" es interesante: es el carácter que eligió el autor para significar "brillante" y está formada por los caracteres de "sol" y "luna", en ese orden.

Posiblemente se trate de una referencia a la relación entre el sol y la luna, como la luna que recibe su luz del sol y también posiblemente sea una referencia a esa plenitud de luz de una luna llena (incluso no se concibe el texto sino en una luna llena). La referencia a la luna es importante: la luna es un dios, como también lo es en Japón, donde el sol es una diosa: Amaterasu-Omikami.

En la cuarta línea tenemos la idea de la "correspondiente/concomitante sombra", generalmente la idea más adecuada es la de "concomitante", que da una idea tan perfecta de la sombra que acompaña al brillo de la luna sobre los objetos, que no se puede traducir fácilmente: "la concomitante sombra hace el tercer hombre".

Se ve, entonces, cómo la tercera línea introduce el tema de invitación a la Luna y la última retoma todos los temas anteriores, incluso por contraposición ya no hay soledad. La originalidad del poema está en que el segundo amigo es la Luna pero el tercero es la sombra que proyecta el poeta iluminado por la Luna, levantando la copa hacia ella; es decir, de pronto esa soledad se diluye por tres amigos que comparten el momento.

Cuando se traduce del chino siempre se pierde muchísimo, sobre todo dos cosas: la tremenda concisión y ese sonido de fondo, ligeramente agridulce, que se percibe incluso hasta cuando uno oye hablar a un chino.

Entonces, por un lado tenemos el juego de las ideas estructurado en un cierto canon estrófico; por otra parte, el juego de los sonidos que forman algo así como una especie de telón musical; y está ese juego de los caracteres. Como es una poesía los caracteres van acompañados de su propio ritmo, incluso con los valores ideográficos que se van presentando, los valores del sol y de la luna en el resplandor, la luna entre puertas, etc. Es decir, en el texto se va creando un mundo enteramente poético, un objeto eminentemente cultural que tiene su propia autonomía y que se basta a sí mismo como una especie de pequeño mundo expresivo.

Pero avanzando un poco más, todo esto quizá sea todavía una aproximación superficial: lo que se destaca en esta poesía, lo mismo que en la poesía breve japonesa, es la captación de un instante, en el que el sujeto está en profunda comunión con la naturaleza y está en el vacío.

Además el gesto, que es central y está justamente en la tercera línea: es ese gesto el que le da vida al poema y se ubica en la línea clave. Inclusive está en el jardín, en el jardín absolutamente vacío, en que no hay más que la crátera, el yo y la luna. Y en ese vacío aparecen dos personajes más: la Luna, ahora no como resplandor sino como invitado, y la propia sombra del poeta como el tercer invitado; esto es, el sujeto no está solo en el paisaje vacío.

Si bien un poema así merecería ser analizado mucho más detalladamente, de hecho es un buen ejemplo de cómo se articula una poesía china.

8. Taoísmo y confucianismo

8.1. *Algunos rasgos del taoísmo y del confucianismo*

Las observaciones que siguen son un intento de cotejar algunos rasgos de las dos grandes vertientes de la filosofía china: el taoísmo y el confucianismo, donde la palabra filosofía adquiere un sentido menos diferenciado que en Occidente de otras manifestaciones como la filosofía o la literatura sapiencial.

> "El taoísmo y el confucianismo eran herederos y custodios de una antigua tradición primordial, transmitida desde la Edad de Oro o estado paradisíaco [que] estaba jerárquicamente constituida, de modo de responder a todos los estratos de la sociedad,

tal que ni el más encumbrado intelectual ni el hombre más simple quedara excluido de ella".[265]

Ambos representan, en consecuencia, la continuación de una vieja corriente espiritual china. Los conceptos *tao* y *te* ocupan una posición clave en los escritos de ambos, aunque desde diferentes perspectivas. Como dice Wilhelm, Lao-tse y Confucio son los dos focos de la luz de la antigüedad china:

> "Para poder apreciar su influencia hace falta representarse las circunstancias históricas en las que vivieron. En el caso de Confucio son evidentes enseguida. Él vive en la realidad. Por eso se sitúa de lleno en las relaciones históricas. Las *Analectas* o *Conversaciones* (…) serían incomprensible si se dejaran de lado todas las relaciones históricas. Esta es precisamente la razón por la cual ha permanecido hasta hoy como un extraño en la vida intelectual europea (…) y explica también por qué influyó de tan extraordinaria manera en la vida intelectual china a lo largo de los siglos. En lo que atañe a Lao-tse, las circunstancias parecen presentarse de manera diferente. No se menciona ni un solo nombre histórico en todo su libro. No tiene ningún interés en actuar en el tiempo. (..) Y es precisamente por esta razón por lo que ejerce una influencia tan grande en Europa, a pesar de la distancia que lo separa de nosotros en el espacio y en el tiempo".[266]

Una observación de Cooper adquiere un tono casi pintoresco en el cotejo de estas dos corrientes., cuando sostiene que ambas constituían ellas mismas una *dualidad yin-yang* en la vida del pueblo y contribuían a mantenerlo en equilibrio, constituyendo una combinación de fuerzas que se compensan y corrigen mutuamente.[267]

Resumiendo este punto de vista, que reúne en buena medida la tradición hermenéutica de ambas corrientes: el *Tao-te ching*, el poema de Li tai-po, los grandes textos taoístas como los de Chuang-tse, los textos confucianos, como la *Analectas* y el libro de Mencio, por ejemplo, todos tienen una profunda cualidad poética. Y es en dicha cualidad donde debe buscarse (y es en el único lugar donde debe buscarse) lo que podríamos llamar la metafísica china, dado ese carácter concreto de la lengua china, que no tiene abstractos.

Un ejemplo: el ideograma *rén* 人 significa "hombre, ser humano" concretos; pues este ideograma en Confucio adopta el valor de "humánitas" en un sentido próximo al de los romanos (virtudes y propensiones cultivadas: cultura, piedad filial, respeto por los antepasados…). Lo que decimos sobre este ideograma es un ejemplo de cómo un carácter que originalmente alude a algo muy concreto se emplea para designar una idea abstracta, pues no existe ningún rasgo morfémico para designar esa abstracción implícita en la idea de "humánitas".

El chino, incluso, no habla de metafísica ni de Dios; no hay un dios en chino, pero como diría Thales, "todo está lleno de dioses": hay centenares de dioses no visibles que se adoptan cuando el *Tao* está referido no a la religión en cuanto tal sino a sus configuraciones populares (por ejemplo, el tao de la riqueza, de la longevidad, de la sexualidad…). El chino convive con ese mundo lleno de dioses, que son fuerzas, pero a diferencia de la India, el punto de vista especulativo no cuenta. Las cosas se expresan de modo directo, inmediato, en

[265] Cooper, J.C.; op. cit.; p. 80.
[266] Wilhelm, R.; op. cit.; 19.
[267] Cooper; op. cit; p. 26.

relación al sujeto. Por ejemplo, en Confucio no es el trascender lo que importa, sino la conducta concreta: el que la sigue, seguirá la ruta celeste e "irá al cielo". Lo mismo en el taoísmo: el sujeto que ha tenido la suerte de nacer ser humano, lo mejor que puede hacer es aprovechar esta condición y alcanzar lo máximo que puede: la trascendencia. En chino se ve bien este contraste entre el hombre que vive en el mundo (confucianismo) y el hombre de la trascendencia (taoísmo).

8. 2. Contraposiciones entre las dos corrientes

El confucianismo, por una parte, y el taoísmo, por la otra, se pueden contraponer término a término. Ya hemos mencionado más arriba, por ejemplo en el punto 4, varias de las observaciones que sistematizamos en esta comparación de ambas filosofías:
a. El confucianismo representa el orden y, por lo tanto, lo moral. Se trata del orden conforme a la voluntad del cielo, no en el sentido del derecho positivo que propone el hombre, sino el que "le es dado" al hombre; y una moral consiguiente, adecuada a ese orden, el *dharma*[268] de la India.

El taoísmo, en cambio, es lo que en la India sería el *svadharma*, la propia norma (*sva*), la ley de "sí mismo", la ley interna, el propio deber que determina el pensar y el obrar en armonía con el la voluntad divina.[269]

b. En cuanto al orden, el confucianismo corresponde al orden del rito externo, en cualquiera de sus manifestaciones: el imperial, el social (como por ejemplo los ritos de celebración de Confucio que son altamente ceremoniales y donde toda la sociedad en su conjunto habitualmente rinde homenaje a su figura que ha quedado como instituyente de ese orden social.); el doméstico (fundamentalmente el rito de homenaje a los antepasados, sea a los antepasados del Emperador, a los antepasados de la comunidad o a los antepasados del grupo familiar).El orden confuciano es el orden de la convivencia. El taoísmo, en cambio, se corresponde con el rito interno, esto es, el sacrificio interior.
c. En relación con ese orden entra la concepción de la *humánitas* tan típica del confucianismo, que habíamos asemejado a la humanitas ciceroniana y latina en general.

En Lao-tse, en cambio, en el cap. 1° se dice: "No hay nombre del principio, del Cielo y de la Tierra; hay nombre de la madre de los diez mil seres, que son todo lo existente"; y el cap. 5° empieza: "El Cielo y la Tierra no tienen humanidad. Tratan a los seres como perros de paja". (Recordemos precisamente la película "Perros de paja" de Sam Pechinpah: la crueldad gratuita del film tiene sentido por el título, pues no aparece un solo perro en todo el relato. Los perros de paja eran precisamente unas figuras de adorno que, luego de ser usadas con ese fin, se quemaban en algunas fiestas públicas). Esta frase de Lao-tse es paralela al pasaje de las *Upánishad*: "El sabio no se apiada del que nace ni del que muere". Hay, entonces, una especie de negación explícita de la *humánitas* dentro del taoísmo.
d. En lo que hace a la *jerarquización de los estados humanos*, hay toda una escala de sabiduría, que en el confucianismo llega hasta un cierto punto, que es el sabio; y hay un orden del taoísmo, que parte del sabio para llegar al hombre universal.

---

[268] "Concepto abarcante para 'todo aquello que constituye nuestro verdadero ser'; rectitud. El fundamento de lo moral y de la ética, el orden normativo, la ley del universo, la base de toda religión (norma, deber)". AA. VV.; op. cit.; p. 91.
[269] AA. VV. P. 347.

Las dos jerarquías, que en principio son distintas, se continúan una con otra, lo que muestra la existencia de un *eje cardinal que unifica el confucianismo con el taoísmo*. Así como en la India cuando el Brahman ha cumplido sus deberes de Estado pasa a los grados de la ascesis, en China ocurre lo mismo, pero ya no como una especie de proceso aconsejable o necesario, sino como una situación que se da de hecho a través de los diversos niveles de dignidad y de sabiduría del ser humano, desde el hombre vulgar hasta el hombre universal.

e. Finalmente, el mundo confuciano aspira a *la longevidad en el individuo* y a *la perpetuidad* a través de los hijos. Los hijos en todas las culturas tradicionales son imprescindibles porque de ellos depende en cierta medida la existencia póstuma de los antepasados; de ahí la necesidad de tener un hijo varón o adoptar uno. En cambio, en el taoísmo el principio al que se aspira es *la eternidad o algún tipo de perpetuidad* que no necesariamente debe ser a través de los hijos. Cuando tratamos el tema de la doctrina taoísta (Capítulo XII, pto. 3) mencionamos sus dos corrientes: a. la filosófica (metafísica o especulativa), el *Tao-chia* centrada en dos ideas básicas (el tao y el wu-wei) y b. la religiosa, *Tao-chio*, centrada en la búsqueda de la inmortalidad (así la llaman específicamente los taoístas), para lo que acude a la aplicación de un abanico amplio de métodos: la meditación, la práctica de la alquimia, los ejercicios respiratorios y gimnásticos, ciertas técnicas sexuales… Es en esta búsqueda de la inmortalidad en que aparece lo que se ha llamado la "magia taoísta", denominación que no es la más ajustada.

8.3. Vinculación entre ambas corrientes

No obstante, más allá de las observaciones contrapuestas entre el taoísmo y el confucianismo, alguna de las cuales hemos ido señalando, a modo de cierre (didáctico, por supuesto) también debe destacarse que entre ambas corrientes *existe una vinculación* que se da a través de tres caminos:

a. en primer lugar, por *el pueblo*. El pueblo venera toda clase de dioses, todo está lleno de dioses, hay dioses como hay piedras, como hay demonios, como hay hombres…; simplemente los hay como cualquier otro ente. Pero también está la veneración hacia los "inmortales" taoístas cuyas leyendas[270] cumplen una función de tipo didáctico-formativa: el pueblo las asimila y a través del lenguaje simbólico capta la realidad profunda que está en las leyendas, así como entre nosotros el pueblo católico ante una simple estampita de la Virgen María, por ejemplo, de algún modo percibe algo que está más allá de la imagen impresa y esto tiene para su vida tanta o más validez que un texto catequístico. De modo que el pueblo en cuanto tal, es un punto de inserción de estas dos corrientes y esto, en cierto modo es conducente a la cultura china tradicional.

b. El segundo camino son *las técnicas*. Una de ellas es la medicina taoísta: cuando un confucionista se sentía enfermo acudía a un médico taoísta; otras, por ejemplo, son las técnicas sexuales y la metalurgia, por sus conexiones con la alquimia.

c. El tercero, *las sociedades secretas* (muchas dependientes de los taoístas), que han sido una peculiaridad de la China clásica. Estas sociedades proliferaron a veces durante un período corto, a veces a través de generaciones; y ocasionalmente han dado origen a fuertes movimientos de origen aparentemente popular.

[270] Recordar las leyendas transcriptas en el Cap. XIII, pto. 3.

En relación con este tercer camino de contacto, habría que indagar más acerca de si en Japón también se han dado estas sociedades secretas y con esto establecemos la transición al capítulo siguiente, sobre la cultura japonesa.

XII
EL BUDISMO en el EXTREMO ORIENTE

1. Las corrientes de sabiduría chinas y el Japón

En lo que hace a la relación entre las dos grandes corrientes de la sabiduría china, el taoísmo y el confucianismo, la situación japonesa guarda cierta analogía. Por un lado, el lugar que en China ocupó el confucianismo se corresponde en Japón con el sintoísmo: desde los inicios de la asimilación de la cultura china, los japoneses se unieron al confucianismo. Por el otro, el lugar que en China ocupó el taoísmo, en Japón correspondió al budismo Mahâyâna, que derivará en una forma propia del budismo: el Zen.

Sin embargo, me parece interesante destacar la diferente concepción imperial que existe entre China y Japón. En Japón la dignidad imperial está asociada a una mitología muy compleja en que la única dinastía imperial desciende de la diosa solar Amaterasu-Omikami (la "u" final es muda), de modo que el Emperador es formalmente descendiente de esta diosa solar, por lo que su dignidad es esencialmente dinástica. A tal punto esto es así, que nadie se animó a romper jamás esta continuidad; por ejemplo, los shogun, los militares que asumieron el control efectivo del poder durante siglos, siempre la han mantenido, aun cuando en determinada circunstancia redujeran al Emperador a la extrema miseria, al punto que en un momento tuvo que ganarse la vida como calígrafo produciendo textos y vendiéndolos por las calles; pero ningún shogun se ha atrevido jamás a suplantar al descendiente de Amaterasu. Esto se mantiene hasta hoy, en que el Emperador ha recuperado su carácter de hijo de la diosa solar, atributo que había sido suprimido por los norteamericanos.

En China, en cambio, la situación es otra. Los emperadores son héroes culturales cíclicos, en el sentido de que han introducido la escritura, las técnicas y demás. No son dioses, sino seres míticos que han recibido del cielo determinadas virtudes y que dieron forma a dinastías legendarias.

Esto hace que la raíz de la familia real china sea de carácter providencial: el Emperador alcanza tal dignidad porque el cielo así lo quiere, no porque sea descendiente de alguna divinidad; un general, por ejemplo, podría rebelarse, asesinar al Emperador, fundar una nueva dinastía y nada pasaría porque sería el continuador de la "función" imperial. Esto explica la mayor inestabilidad de la política interior china, a diferencia de la japonesa que es más monolítica, a pesar de los cambios.

2. El budismo en el Extremo Oriente

2.1. El budismo indio y su inserción en el Extremo Oriente

a. Rasgos comunes del budismo indio

Podemos destacar los siguientes:

1. Es *una ascética heroica de carácter suprasocial y supramoral*, en la medida en que lo moral implica dos valoraciones:

- una, referida a la norma cósmica, que puede variar para cada pueblo en la medida que depende de su propio mito fundador;
- la otra, su valor práctico en la convivencia.
-

Habitualmente, cuando hoy en Occidente se hace referencia a la "ética budista" se alude a este segundo valor, que desde el punto de vista de la tradición nuestra modernidad lo ha reducido a una "ética zoológica de la convivencia". En cambio, cuando en el budismo (y en general en todas las culturas tradicionales) el individuo toma el camino de la realización del rito interno, la consideración externa de "lo moral" es simplemente un apoyo necesario para esta realización interna, una forma de autodisciplina ascética. Tanto es así que en determinados casos la norma externa puede ser violada en función de una norma interna, más profunda.

Ambos tipos de moral están perfectamente delimitados en el budismo.

2. *Suprarreligioso*, si se entiende por "religión" el ajuste a una realidad trascendente *externa*.
3. *Supraespeculativo* (no antiespeculativo), pues entiende que la especulación es una tarea transitoria y secundaria, que tiende a ser desechada una vez que se ha alcanzado el estado trascendente. Vale acá el famoso ejemplo de la balsa, de Buddha: uno necesita la balsa cuando tiene que cruzar el río, pero cuando ha llegado a la otra orilla, ¿para qué la quiere?
4. Responde a *una intuición básica de la unicidad inmanencia-trascendencia* (común a todo el Oriente).
5. El sentido de la *impermanencia* y del *desequilibrio* constante *del mundo empírico*: como nada permanece todo se desequilibra constantemente en el mundo.
6. *La vía media*. Esto es explícitamente búdico, como puede verificarse en los textos referidos al Buddha en los que se habla de la vía media en un doble sentido:

- una *vía media en cuanto a la doctrina*: no tomar partido ni por esta ni por aquella corriente interna, sino aprovechar lo que sea de utilidad en una u otra; es el caso de lo supraespeculativo de la doctrina ejemplificado con la utilización de la balsa;
- una *vía media en cuanto a los métodos ascéticos*: no practicar el ascetismo extremo, inconducente en la medida en que se cree en sí mismo un poder mágico; ni entregarse a la concupiscencia mundana.

b. Factores que facilitaron su inserción

Estos rasgos son comunes al budismo indio que en cuanto se traslada al Extremo Oriente, se encuentra con una serie de circunstancias que facilitan su inserción. Detengámonos en su puntualización:

1. el tema de la *ascética heroica,* está presente en todas las tradiciones, desde el sufismo hasta el taoísmo. No obstante, es de señalar que estas tradiciones están de acuerdo en que esta ascética conlleva un auténtico riesgo, pues su culminación, es decir, el salto a lo trascendente es literal y exactamente una muerte, más precisamente, es "la" muerte, ya que la conciencia debe atravesar el umbral de la muerte, lo que debe tomarse absolutamente en serio: no se trata de una experiencia psicológica de tal o cual grado de profundidad, sino que el sujeto traslada su conciencia más allá de la experiencia de la muerte.

En esto, y creo que no se ha reparado claramente, hay una coincidencia total con la doctrina cristiana cuando sostiene que nadie puede ver a Dios en vida. Podría pensarse que esta experiencia se logra en los raptos místicos; sin embargo, hay una diferencia. Los místicos no ven la esencia divina sino que la vislumbran, no pueden verla porque no están en

condiciones de verla cara a cara, estado que va más allá de lo humano. Si bien la experiencia mística es un conocimiento directo, no es un conocimiento identificativo ni exhaustivo de la naturaleza divina, ya que aunque se la perciba no se penetra totalmente en la esencia de Dios. A tal punto es así que en un texto Zen[271] se dice:

> "El maestro Hakuí decía que la gran muerte era la condición para la comprensión auténtica. Pero para mantenerla uno debía morir la gran muerte muchas veces".

Es como decir, la pequeña muerte es la que hacemos todos nosotros; la gran muerte es la que hace el asceta heroico, que trasciende a ese estado.

Por supuesto que estamos hablando del salto a la trascendencia, pero antes de alcanzar ese estado culminativo, se pasa por una serie de estados intermedios que no representan ese salto. No es solo el paso de la vida a la muerte, esa especie de morir psicológico al mundo como un preliminar necesario, sino que se trata de una muerte real para la conciencia misma. En la doctrina india, en cuanto a los estados de conciencia hay uno en que se identifica la conciencia con el estado del sueño profundo y más allá de ese él está el salto a la gran muerte, que es el que justamente le permite al individuo ese paso a la trascendencia. Acá, entonces, encontramos una idea en común, el de la *ascética heroica*, que aparece en el Zen y en la India, y también en otras partes.

2. Otra idea común es la *renuncia total*: en el taoísmo, Lao-tse insiste en la renuncia a todo lo que es externo, por decirlo de algún modo, pues renunciando a esto y a aquello el individuo se despoja y queda vacío para recibir lo que tiene que recibir. Esta renuncia es la fórmula que utiliza el Hînayâna, el budismo del sur, cuando para recibir al novicio en un monasterio, el candidato repite:

Buddham	*sáraam* [refugio]	*gacchami* [voy]	- Voy por refugio al Buddha.
Dhamwam	"	"	- Voy por refugio a la ley.
Saugham	"	"	- Voy por refugio a la comunidad.

Luego se le coloca al candidato una vela encendida en la coronilla hasta que se consume y le deja una marca en el cuero cabelludo (parece que usan una especie de anestésico), el manto amarillo en el brazo y el hombro derecho desnudo. Esta es la ceremonia de ingreso a la comunidad búdica.

3. En lo que atañe a su característica *suprasocial, supramoral*, el budismo indio puede insertarse sin dificultad en Oriente porque coexiste con el orden reinante, en tanto que es indiferente a él.

4. El carácter *supraespeculativo* que podemos observar ya en técnicas tan antiespeculativas como el kôan japonés[272] y también en el taoísmo.

---

[271] Schloegl, I. *La sabiduría del Zen*, Lidiun, Buenos Aires, 1980, p. 72.

[272] Dentro del budismo Zen los kôan son frases, historias o parábolas aparentemente sin sentido que persiguen la finalidad de romper el pensamiento discursivo, para provocar en el discípulo una iluminación súbita. Un ejercicio conocido es el siguiente: el maestro se dirige al discípulo golpeándose las manos: "Este es el sonido de las dos manos; ¿cuál es el sonido de una sola mano?". El discípulo se pasa meses y meses buscando ese sonido de la mano sola, hasta que renuncia. Entonces el maestro le dice: "Muy bien".

5. Lo mismo puede decirse con respecto a la unidad esencial *trascendencia-inmanencia*, que encuentra su correlato en la noción taoísta de vacío, como puede verse en el poema de Lao-tse que analizamos (cap. XIII, pto. 6) y los sûtras mahayánicos de la India.
6. La intuición de la *impermanencia*, del desequilibrio permanente. El taoísmo dice que todo ser empírico es una modificación transitoria de la corriente de las formas.
7. La noción del *doble vacío*, que aparece en los textos mahayánicos de la India y que encuentra su perfecta correspondencia en el vacío del taoísmo:

a. un *vacío negativo*. El budismo, recordemos, sostiene la teoría de que en el mundo empírico nada tiene sustancia propia, en sentido clásico, por lo que todo ente es vacío;

b. un *vacío positivo*. Cuando se intenta caracterizar lo absoluto, como no puede conceptualizarse solo puede decirse *neti neti*, "no es eso, no es eso". Por lo tanto, ese absoluto aparece como vacío desde el punto de vista del conocimiento que puede tener el hombre, pero se trata de un vacío positivo, un vacío cuya plenitud es indescriptible, lleno de la trascendencia y que no tiene nada que ver con la nada.

Esto es por tanto un doble vacío, que en virtud de esa imagen hermosa de la línea, es el mismo:

V ABSOLUTO	(1) : lo absoluto= lo real (lo real es lo absoluto en este campo)
A (vacío positivo)(1)	lo divisivo = lo aparente
C (3) ==========	(2) lo divisivo = lo real (en este campo lo absoluto es lo divisivo)
Í EL MUNDO DIVISIVO	lo absoluto = lo aparente
O (vacío negativo)(2)	(3) la raya también es vacío porque es aparente

Luego, *todo es vacío*

Esta noción de vacío es lo que permite decir en los sûtras mahayánicos que todo tiene la naturaleza del Buddha, porque ese vacío es simplemente la naturaleza búdica, que es idéntica al Absoluto. Recordemos que los textos orientales usan un mismo término en sus diversas posibilidades analógicas; inversamente tienen para cada aspecto de una misma entidad metafísica diversas denominaciones según la perspectiva desde la que se la vea, por eso es lo mismo decir *el vacío*, *la budeidad*, *la talidad*..., según el enfoque se relacione con el aspecto que interesa destacar.
8. La cuestión *oposición-complementariedad*, que vendría a quedar resuelta en la medida en que lo que en un plano es oposición resulta complementario en el plano superior del cual depende. Es decir: como si se tratara de una especie de ramificación continua, en el plano que podemos llamar "origen", dos factores (X, Z) se encuentran contrapuestos en una unidad superior, y en el plano de "manifestación o desarrollo" aparecen como polos de una oposición. Esto es una constante.

Esto nos trae a la mente la dialéctica hegeliana y no es cosa errada. Una de las fuentes del pensamiento de Hegel es Jacob Böhme, filósofo alemán de fines del s. XVII y principios del XVIII. Las fuentes de Böhme no son fáciles de precisar, sí que se vinculan con la tradición hermética de Paracelso (s. XVII), que a su vez se articula con la tradición

rosacruciana y esta con la antigua alquimia. De modo que hay toda una especie de transición inmemorial que está en la base del pensamiento hegeliano mismo. Esto lleva a decir que las tríadas hegelianas no son un invento de Hegel sino una especie de adaptación de ciertas concepciones tradicionales para configurar una filosofía, tal como otros ya realizaron antes.

Precisamente, entre el pensamiento hegeliano y el tradicional pueden encontrarse algunas analogías, y por eso el marxismo pudo tener en China una iniciación bastante fácil. Por un lado, esas triadas de oposiciones que se sintetizan en una unidad, pueden verse de dos maneras: a la hegeliana, de abajo hacia arriba tal como ocurre con todas las polaridades de fenómenos empíricos; por el otro, como ocurre con la perspectiva del pensamiento tradicional, de arriba hacia abajo, donde el primer lugar lo ocupa la síntesis y a partir de allí se desarrolla un conjunto de polaridades. Esto es, la imagen de la tríada aparece tanto en Hegel como en la tradición, aunque con perspectivas diversas. Además, está el lema básico de Hegel: "Todo lo real es racional, todo lo racional es real", donde bastaría reemplazar "racional" por "inteligible" para encontrarnos en el centro de un pensamiento enteramente tradicional. Lo que ocurre es que el alemán tiene dificultades para diferenciar las dos cosas, no tiene recursos lingüísticos para expresar la noción de "inteligible" (ningún filósofo alemán jamás usó la raíz "inteligibl-") y para ello tendría que acudir a un término latino, cosa de la que huye Hegel, en general.[273]

Por eso la aserción anterior acerca de que la inserción del marxismo en China quizá se haya visto facilitada por esa afinidad remota que existe entre el pensamiento marxista, que considera el devenir como una serie de antítesis sintetizadas, y el taoísmo, que procede de modo semejante. Al respecto, existe toda una serie de artículos en que se alude a ese acercamiento entre pensadores taoístas y pensadores marxistas, en China.

Esta idea sobre la complementariedad que se manifiesta como oposición polar también es común a la India y circundantes, pero en el Extremo Oriente, particularmente en China, es sumamente evidente.

9. Otro punto es el *amidismo* o *budismo de la Tierra Pura*, una forma del budismo Mahâyâna que, junto con el Zen, es una de las escuelas más populares del budismo en el este de Asia. El amidismo se centra en el Buddha *Avalokitésvara*[274], o "el Señor que mira con compasión el universo", uno de los Bodhisattvas[275] fundamentales y que ha tenido mayor difusión en el Extremo Oriente, sea en su forma masculina, *Amidá,* o femenina, *Kwan-yin*; es un culto que nació en China y de ahí pasó a Japón.

En el Mahâyâna hay toda una teoría especulativa sobre los Bodhisattvas considerados como emanaciones de Adi-Buddha (el Buddha supremo o trascendente), que se manifiesta en toda la serie de Bodhisattvas, el primero de ellos es el Buddha histórico mismo que, por pedido de los dioses, renuncia a pasar al Nirvana para quedarse a predicar en la tierra. Los Bodhisattvas también han alcanzado la iluminación, por lo que podrían pasar al Nirvana, pero tomando el modelo del Buddha histórico lo imitan y permanecen en el orden de la manifestación terrena para ayudar a los otros a alcanzar ese estado. Este es un punto importante que diferencia al budismo Mahâyâna (o del norte) del Hînayâna (o del sur).

Además, hay una especie de diferencia relativa entre las escuelas mahâyânas de tipo iniciático; por ejemplo en las que están pensadas para héroes hay un discípulo que asume el

[273] Por ejemplo, no puede distinguir la diferencia entre "contraste" y "contradicción", que es uno de los puntos débiles que el marxismo hereda de Hegel. Para el marxismo todo lo que tiene "contraste" es "contradicción", cosa que ocurre por la dificultad del lenguaje de base, en este caso, el alemán.

[274] *Avalokitésvara* es un término compuesto por: *ava* (hacia abajo) + *lokita* (que mira) + *ísvara* (el Señor).

[275] Bodhisattva: "aquel cuya esencia", *satva*, "es la iluminación", *bodhi*.

carácter heroico que por su propio esfuerzo (aunque con la guía necesaria de un maestro) emprende el camino de liberación. Es evidente, sin embargo, que cuando el héroe emprende el camino iniciático no lo hace por simple ocurrencia sino que, como diría Confucio, lo hace conforme a la voluntad del Cielo. O sea que es el Cielo (el Âtman, la trascendencia misma, Dios para nombrarlo en una terminología occidental) el que le da la fuerza o el impulso para seguir ese camino. Desde ya, el que emprende ese camino y los maestros que lo dirigen son perfectamente conscientes de eso. O sea, desde el punto de vista fenoménico se trata de una acción virtuosa que nace efectivamente de la voluntad de quien la ejerce, pero esa acción virtuosa está movida en última instancia por Dios (esta es una doctrina común al Cristianismo y al Islam). Esto no quita que el individuo no actúe libremente, ya que bien podría desobedecer ese llamado en lugar de seguirlo.

Por el otro lado está la otra posibilidad, que para hacer el camino necesite una fuerza que lo impulse desde afuera: el camino de "la salvación por el otro". Pero en ambos casos se trata de una reintegración que viene desde la trascendencia y vuelve a ella.

Un método de este tipo lo encontramos en el amidismo, tal como lo ejerce la escuela de la Tierra Pura, en el cual el sujeto está constantemente ayudado por la invocación al Bodhittsava. Esta invocación continua, sea por la palabra sea por el pensamiento, la podemos encontrar por ejemplo en la "plegaria del corazón" de los hesicastas de la Iglesia Ortodoxa que repiten de modo constante "Cristo Jesús, ten piedad de mí". Esta plegaria, expresada exteriormente en principio, llega a hacerse una especie de emisión interior que sigue exactamente el ritmo de la respiración y el ritmo cardíaco, y que el sujeto la pronuncia durante toda su vida. Otro ejemplo es el *Dikr* (recuerdo) de los musulmanes, que consiste en la repetición constante del nombre de Dios, interiorizado de la misma manera.

Entonces, el tipo de invocación del amidismo, del Dikr islámico o de la jaculatoria hesicasta, son técnicas paralelas, en tanto que en todas esas prácticas la conciencia queda concentrada en la misericordia del otro, en este caso, en la misericordia de la trascendencia, lo que en el fondo es un verdadero ascetismo, en tanto dicha concentración continua de la conciencia implica de hecho un desprendimiento del mundo.

2.2. Su inserción doctrinaria y metodológica

Con este listado de rasgos hemos querido mostrar que la inserción entre el budismo y el Extremo Oriente es total, como si allí el budismo hubiera encontrado un molde perfecto donde insertarse una vez desaparecido de la India hacia los siglos XII-XIII. De este modo entre ambos se establece una *vía media* doble: entre las *doctrinas* y entre los *métodos*:

a. *entre las doctrinas*: es lo que lleva, particularmente en la China de la dinastía Tang, a grandes síntesis especulativas, cosa que el budismo no había intentando hasta entonces. De una u otra manera los pensadores chinos insisten en que las diversas escuelas y tradiciones dicen la misma cosa con lenguajes diferentes, por lo que elaboran (o por lo menos lo intentan) síntesis especulativas, que también son recibidas y desarrolladas por Japón. Un ejemplo sobre esto: hay una especie de polémica, digámosle así, entre la escolástica tibetana y el zen, al que critican precisamente por su falta de vocación especulativa;

b. *entre los métodos:* las meditaciones especulativas extremas encuentran su desarrollo y correlato en los métodos directos de meditación, por lo que pueden pasar así por sobre lo especulativo para dirigirse directamente a lo que podríamos llamar la práctica inferior guiada por un maestro. Esto es muy característico del zen, pero también se encuentran estas prácticas en textos mahayánicos.

De este modo vemos cómo el budismo se inserta en el Extremo Oriente recibiendo una coloratura especial según la cultura en la que se incluye, sea la tibetana, la japonesa o la china, pero conservando su unidad porque su fundamento es el mismo, ya se trate de su fundamento teorético o del método. Si esto es bien comprendido, entonces se diluyen muchos problemas relacionados con la diversidad de escuelas.

2.3. El hombre de Extremo Oriente

Si ahora cambiamos un poco el punto de observación y nos concentramos en la *actitud general del hombre del Extremo Oriente*, también encontramos rasgos comunes entre sí y con otras culturas tradicionales, que comentamos como una continuación de los rasgos antes destacados.

1. Un *marcado etnocentrismo*. Todas las culturas tradicionales son fuertemente etnocéntricas. Los japoneses, cuando están en contacto con los ainus[276] los llaman *inus*, "los perros"; cuando los chinos conocieron a los japoneses los llamaron "los enanos"; los japoneses se fastidiaron pero lo aceptaron, y ellos les cambiaron el nombre a los chinos y los llamaron "los nacientes". Cada una de estas culturas se considera el centro del mundo: los demás son bárbaros.
2. Una *naturalidad desyoizada* (yo la llamaría así). Los ingleses tienen una expresión, "self-conscions" para designar al individuo que es demasiado consciente de sí cuando está en presencia de los demás, y entonces se hace torpe. Por ejemplo, alguien que está por tocar el piano en presencia del público, se inhibe y se vuelve torpe; esto es, se hace "conscions"; o si se le dice a una chica que camine como una modelo y entonces empieza a tropezarse. Esto proviene de una centración en el yo que quita una naturalidad en el actuar. Eso es lo que no tiene el oriental en general, ese sentirse observado y juzgado por otro.

Podríamos llamar a esto "naturalidad", que se advierte precisamente en la naturalidad con que realizan las cosas de la vida diaria, en la comida, el sexo: con toda naturalidad las familias japonesas se bañan desnudas unos en presencia de otros, comen y hablan con la boca llena… Es la misma naturalidad que tienen los indígenas americanos; en un viaje en tren una señora lleva un canasto de frutas, otra un pájaro, charlan, gritan, no les importa la incomodidad que las canastas puedan causar a otros…; no son "conscions": lo que es natural es natural. Esta desyoización nada tiene que ver con no respetar la dignidad del otro, que es altamente respetada y tiene la otra cara de la cosa, la ceremonialidad.
3. La *ceremonialidad*. Un oriental, lo mismo que un indígena americano, puede ser terriblemente indiscreto desde el punto de vista de la naturalidad en su trato con los otros, pero va a ser tremendamente reservado y discreto respecto de la vida personal de cada uno, en su intimidad. Esa reserva, esa distancia, ese respeto a la persona está desarrollado enormemente en Oriente, particularmente en el Extremo Oriente. La ceremonialidad, ante todo, crea distancia, es decir, mantiene la reserva. Por eso en la lengua japonesa se pueden observar los niveles del lenguaje ceremonial. Hay otras civilizaciones, como la javanesa, en que esas distinciones del lenguaje están más desarrolladas todavía, pero Japón es uno de los casos más extremos: hay por lo menos cuatro niveles de lenguaje que crean distintos grados de distancia social; más que jerarquía, como dice un lingüista con respecto al lenguaje de etiqueta de Java, es la preservación de la reserva. Así se preserva la propia dignidad y la

[276] Grupo indígena del norte de Japón.

ajena, el yo del otro. Y esa dignidad se manifiesta en la conducta tradicional del hombre, particularmente del Extremo Oriente donde es muy característico.

Ciertamente se podría pensar que en algún punto dicha ceremonialidad no deja de ser una hipocresía más. Y efectivamente lo puede ser, pero se trata de una hipocresía necesaria a nivel social. Es muy propio de los confucianos considerar a la cortesía como una hipocresía controlada.

4. La *naturalidad con respecto a la muerte y los muertos*. Hay un pasaje de Schloegl[277], que no es oriental pero sí miembro de la Sociedad Búdica de Londres e hizo Zen en Japón, que vale la pena traer aquí:

> "En la actualidad la muerte está rodeada de miedo. En los periódicos y en las noticias transmitidas se nos brinda diariamente la violencia de la muerte, que acrecienta nuestro temor. Ya no morimos en forma natural en el hogar, ni mantenemos naturalmente a nuestros familiares en el hogar, ni estamos cerca de ellos cuando mueren. Ya no vemos morir ni estamos familiarizados con esta escena y al conocer solo la violencia de ella nos sentimos atemorizados por la muerte y la combatimos. Nada sabemos de la aceptación natural del fin cuando se acerca, nada conocemos de la majestad y de la dignidad de la muerte; en realidad, nos hemos hecho extraños al hogar que añoramos, nos hemos privado de nuestra herencia y no podemos vivir plenamente porque al no ver ya la dignidad de un rostro muerto, no nos atrevemos a ver la muerte a la cara y así no sabemos morir con plenitud. Cuando era niña, yo vivía en una remota región rural. Las personas morían en sus hogares y aunque con seguridad no eran santas, al vivir cerca de la naturaleza sabían cuándo la muerte se acercaba. El dueño de la casa ponía su hogar en orden; con frecuencia disponía su propio funeral, hasta los detalles de atender qué elementos debían servirse y cuánta cerveza y vino debían suministrarse a los veteranos, a la brigada de bomberos y a todos aquellos que seguirían el ataúd y más tarde se sentarían a comer. Luego, después de haber arreglado sus asuntos mundanos, rodeado por su familia y habiendo hecho la paz con Dios, podía ir a la muerte en forma apacible y confiada. En el rostro de un difunto así, queda estampada la paz y la majestad de la muerte. Y el velatorio concede tiempo para esa forma de conciencia, elevando el duelo personal hacia aquello que es "grave y constante" en la experiencia humana".

Esta naturalidad ante la muerte hace contraste con la ceremonialidad que rodea a la muerte y a los demás actos de la vida social.

5. El *dominio de sí* que, hablando de las situaciones tradicionales, es mayor cuanto más alto es el estatus social de la persona.

Todas estas características dan origen a una serie de malentendidos; por ejemplo, la supuesta ingenuidad del hombre oriental con respecto al occidental, que no es tal, sino que es el doble juego de la naturalidad y de la reserva, lo desyoizado frente a la exaltación del yo, que es lo que nos da esa imagen de ingenuidad.

6. El *desprecio*, como límite de la cortesía, que puede ser expresado con una intensidad y un refinamiento que nosotros no conocemos. Hay muchos italianos afectos a Japón, uno de ellos es Fosco Maraini, un señor que vivió en Japón hacia la Primera Guerra Mundial, que se había hecho amigo de muchas personas importantes, entre ellos el jefe de la policía. En un

[277] Schloegl, I. *El camino del Zen;* Lidiun, Buenos Aires, 1980, p. 142.

momento dado Italia rompió relaciones con Japón; entonces el jefe de policía fue a visitarlo a su casa de Tokio: comieron con toda cordialidad, con esa cortesía que tienen los chinos y los japoneses para todos los demás y cuando terminó la comida, el jefe se levantó, cambió bruscamente de voz, de estilo de lenguaje y en tono absolutamente cortante lo detuvo; había ido a arrestarlo. Hay también una anécdota importante de Karlgren, un gran sinólogo sueco, quizá el más importante de los actuales. Vivió en China hacia 1922, la última etapa del mandarinato, en el período de transición entre el Imperio y la República. En un librito cuenta cómo los mandarines tenían la costumbre de hablar en diálogos formales aunque sea entre amigos, llenando el discurso de alusiones literarias recónditas, por lo que quien no tiene afinidad con esas formas clásicas no entienden nada de nada. Pues había sido invitado a casa de uno de esos señores y estaba con unos amigos del dueño de casa y cuenta lo siguiente: "Cuando se dirigían a mí con la amabilidad que los caracteriza me hablaban en lenguaje corriente; cuando hablaban entre ellos, yo no entendía absolutamente una palabra". Hay que ser sueco para no darse cuenta del desprecio profundo que significa eso: el extranjero entiende la lengua de la gente vulgar, pero cuando llega el lenguaje de la gente refinada, queda afuera y no entiende. Este hecho deliberado, es tan descortés como hablar una lengua extranjera delante de alguien que no la entiende.

Hay un obispo francés, que por la década de 1939 escribió un libro sobre sabiduría china y filosofía cristiana, que cuenta este detalle: hablando una vez con un mandarín trató de explicarle la pasión de Jesucristo y este se le echó a reír a carcajadas, descortesía inesperable en un chino. ¿Qué pasó entonces? Estábamos en un momento en que Occidente había invadido todas las civilizaciones orientales y las estaban desollando vivas, bajo la apariencia de dejarlos ser autónomos; tarea con la que colaboraron los misioneros del modo más repelente posible, con un sentido de superioridad que humillaba profundamente a los chinos.

En ese librito se recuerda que en Hong-Kong había un cartel puesto por los ingleses que decía: "Se prohíbe la entrada a perros y chinos". Este es un ejemplo muy claro de cómo la cortesía se rompe para dejar paso a un desprecio abierto, agresivo y destructor; justamente porque está ese contraste entre la ceremonialidad cotidiana y la cortesía reservada, con el comportamiento despreciativo.

3. El Zen

3.1. Origen de la palabra

La palabra japonesa "zen" es una forma abreviada, por el uso, de *zenná*, que proviene del sánscrito *dhyâna*; de allí pasó al chino *ch'an-na*, y de esta se deriva el japonés *zenná* (por el uso abreviado > *zen*). En su origen sánscrito, la palabra *dhyâna* alude al estado de la mente que se produce en la contemplación profunda, en el que desaparecen todas las oposiciones dualistas: sujeto-objeto; verdadero-falso; yo-el otro, etc.

3.2. Desarrollo histórico

En la línea sucesoria del Buddha Sakyamuni, el 28° patriarca del budismo indio fue Bodhidharma, que vivió aproximadamente entre el 470 y el 543. Según la tradición, hacia el 520 se trasladó desde la India al sur de la China para difundir el budismo, propósito en el que fracasó, por lo que decidió trasladarse hacia el norte del territorio chino, y se estableció en un

monasterio sobre el monte Sung. Allí predicó durante nueve años y por dicha prédica puede decirse que Bodhidharma se constituyó en el primer patriarca del budismo Zen, en China.

3.3. Origen de la doctrina

El Zen es una derivación del budismo Mahâyâna, que se desarrolló en China a partir de los siglos VI-VII, y que resulta del cruce entre el dhyâna búdico indio y el taoísmo chino.
En el propio siglo VI, bajo el gobierno del emperador Kimmei, el budismo fue introducido en Japón, pero solo de un modo superficial y en parte desviada del verdadero budismo. Habrá que esperar al siglo XIII para que la doctrina fidedigna del zazén llegue a la tierra del sol naciente, cuando el patriarca Dogen marchó a China donde se hizo discípulo del maestro Nyojo y una vez alcanzado su estado de liberación, regresó a su tierra llevando consigo la verdadera doctrina del zazén.

3.4. El zazén

El *zazén* es un método para alcanzar un estado de superación espiritual; literalmente significa "sentarse, estar sentado, en un estado de absorción contemplativa", como la vía más directa y efectiva para alcanzar la Iluminación. Eso implica que el zazén no es una forma de meditación más, que busca concentrar la mente en un punto, sino que su propósito es lograr un estado de concentración no dirigido a objeto ni a contenido alguno, es decir, libre de toda ideación. Es el alfa y el omega del zen: sin zazén no hay zen, dicen los maestros.

El Buddha,

> "Simplemente quiso mostrar a todos los seres vivos el modo de poner en orden el cuerpo y la mente. El método para conseguirlo se presenta en el texto clásico *Zazen-gi*, que trata de la meditación: 'Piensa lo impensable. ¿Cómo pensar en lo impensable? Quédate sin pensamientos: ese es el secreto de la meditación".[278]

Un conocido sermón del maestro Daito Kokushi (1281-1337) explica el zazén de esta manera, explicada por Leggett:

> "Todos los estudiantes de Zen deben dedicarse al principio al *zazén* (meditación sentados). Sentados en la postura cerrada o en la semicerrada, con los ojos entreabiertos, ved el rostro primitivo que existió antes de que naciera vuestro padre o vuestra madre, (…) antes de que se separaran el cielo y la tierra, antes de que recibierais forma humana. Aparecerá lo que se llama "rostro primitivo", (…) que está desprovisto de color y de forma, como el cielo vacío en cuya claridad no hay forma.
>
> El rostro primitivo verdaderamente no tiene nombre, pero nos referimos a él llamándolo "rostro primitivo, Señor, naturaleza búdica y Buddha verdadero". Es como el hombre, que cuando uno nace no tiene nombre, pero después se le asignan diversos nombres. Los mil setecientos kôan o temas de estudio a los que se aplican los estudiantes de zen están dirigidos todos ellos a hacerles ver su rostro primitivo. El 'Honrado-por-todo-el-mundo' (el Bodhidharma) se sentó en meditación durante seis años en las montañas nevadas; después, vio el lucero del alba y quedó iluminado, esto quiere decir que vio su rostro primitivo. Cuando se dice de otros personajes antiguos que tuvieron una gran comprensión, o un gran avance, eso quiere decir que vieron el rostro primitivo.
>
> (…) esto es lo que se llama "encontrarse con el amo y señor". El cuerpo es una casa, y como tal debe tener un amo. Es el amo de la casa al que llamamos el rostro primitivo. Las sensaciones (…) o los deseos, son todos ellos pensamientos engañosos que no pertenecen al amo de la casa, (…) son algo añadido.

[278] Leggett, Trevor; *La sabiduría del Zen*; Edaf, Madrid, 1993, p. 41.

(…) Cada vez que aparezca un pensamiento tal, arrójalo de ti. Dedícate simplemente a barrer los pensamientos. Barrer los pensamientos es practicar el zazén. (…) Los pensamientos son como nubes; cuando se han despejado las nubes aparece la luna. La luna es la verdad eterna, el rostro primitivo.

[Pero, el zazen no solo es la meditación sentada]

(…) Podría creerse que la verdadera naturaleza no podría verse más que sentados en meditación. Eso es un error. Yoka Daishi dice: "También caminar es Zen; también estar sentados es Zen. Hablando o callado. (…) caminar, estar sentado y hablar son todos ellos Zen. No solo consiste en suprimir el zazén y en suprimir los pensamientos. De pie o sentado, mantente concentrado o alerta. De pronto el rostro primitivo se presentará ante ti."[279]

3.5. Características del Zen

El Zen se puede caracterizar, sucinta y sustancialmente, en cuatro rasgos doctrinarios atribuidos a Bodhidharma[280]:

1. una tradición fuera de toda doctrina regular,
2. independencia respecto de las Escrituras sagradas,
3. remisión inmediata y directa al corazón del hombre,
4. encaminamiento hacia el ver la propia realidad y llegar a ser un Buddha.

Esta tradición arranca de la célebre predicación de Sakyamuni en el Monte del Buitre, ubicado cerca de Râjagriha, donde según la leyenda predicó el Sûtra del Loto. Reunido ante una multitud de discípulos que esperaban escuchar una exposición del *Dharma*, el Buddha se limitó a levantar silenciosamente la mano que sostenía una flor, gesto que solo interpretó su discípulo Kâsyapa, que sonrió: irrumpió en él la *Iluminación súbita* y captó la esencia de la Doctrina.

De este modo, se produjo la primera transmisión de la doctrina del Zen, *sin palabras,* fuera de toda Escritura sagrada, *de corazón a corazón*. A diferencia de otras doctrinas en la que la experiencia religiosa se sustenta o se mezcla con instancias especulativas, el Zen coloca en el centro la *experiencia* de la Iluminación y destaca lo inútil que resultan para alcanzarla tanto los ritos como las especulaciones doctrinarias y las discusiones teoréticas. Consecuentemente el Buddha confirmó a Kâsyapa como 1er. Patriarca de la línea india del Zen, en la que desde entonces la "Iluminación" ha ocupado el lugar central de la práctica, por lo que hasta la misma "autoridad" de los antiguos Patriarcas carece de valor, si no es conducente a la "Iluminación". Legendariamente (ya que no existe documentación alguna) se considera que esta transmisión directa se realizó de patriarca en patriarca por todo el período indio y, como vimos, a través de Bodhidharma, que fue el 28° Patriarca, se continuó en China.

Cuando en el Zen se hace referencia a la "realidad", no se está hablando de la *res* latina, de un catálogo de las "cosas" que se nos presentan a la conciencia. Aquí la *realidad* es la *verdad viviente*, es aquello que propiamente *realiza* el sujeto y que lo encamina o no hacia el ser un Buddha.

Lectura complementaria

La voz del valle. Enseñanzas Zen

[279] Kokushi, Daito: "El rostro primitivo", en Leggett, T.; op. cit., p. 23.
[280] AA.VV.; op. cit.; p. 444-446.

Rôshí, Taisén Deshimaru, *La voz del valle. Enseñanzas Zen*, recopiladas por Ph. Coupey [de las lecciones dadas en Val d'Isère, Francia, en inglés, en 1977, por el (*rôshi*) maestro de la rama sôtô del Zen, Taisén Deshimaru, N. York, 1979. Se cita por la traducción española: Paidós, Barcelona/Bs. Aires, 1985, págs. 49-50.

El poder cósmico fundamental se realiza en la repetición de la vida y la muerte. Pero a pesar de que esto sea así, este poder debería realizarse a través de nuestra voluntad personal; debería realizarse a través de la mente y el cuerpo.

No hay sustancia, no hay nóumeno en nuestra mente y cuerpo. Esta es la doctrina de la filosofía budista. El hecho de que no haya nóumeno significa que vivimos gracias al poder del orden cósmico. Nos movemos y evolucionamos a través de nuestras acciones, a través de nuestro karma, es decir, a través de nuestras expresiones vocales, nuestro cuerpo, nuestra conciencia. Cuando nos abandonamos, cuando nos desapegamos de nosotros mismos, cuando no mantenemos una conciencia en nuestras mentes, nuestro cuerpo y nuestra mente siguen el orden cósmico. Y de esta manera obtenemos la totalidad de este orden. La práctica del zazén es el mejor método para obtener esta energía cósmica.

El maestro Dogén decía que estudiar el budismo equivale a estudiar el ego. Comprender el ego significa abandonarlo, olvidarlo. Esto resulta muy difícil, pero es posible con la práctica del zazén.

Cuando algo nos duele olvidamos el ego. Si nos concentramos en el dolor, este empeora. Así, pues, concentraos en la posición de vuestros dedos, en vuestra postura. Meted el mentón y estirad la columna vertebral.

El *mampó* es muy importante. *Man* significa "todo", *po* significa la existencia total, todo el cosmos. Para iluminarnos tenemos que ser reconocidos por todo el cosmos. Cuando abandonamos el ego, cuando lo olvidamos, nos convertimos en el cosmos entero. Tanto nuestro cuerpo como nuestra mente se convierten en él.

Datsuraku significa "eliminar, arrojar". Es como una metamorfosis de nuestro cuerpo y mente. Cuando tiene lugar, nuestro cuerpo y nuestra mente, se convierten en el cosmos entero. Esto es zazén.

3.6. Ramas del budismo Zen

Ya observamos que en China, de la afinidad espiritual entre la meditación y la contemplación interior aportada por el budismo y la doctrina taoísta, surgió una corriente que terminó derivando en lo que hoy llamamos Zen. Básicamente se trata de la escuela Zen del sur, que tiene por referente al 6° Patriarca chino, Hui-neng, y que da primacía a la Iluminación súbita o abrupta. Existió también otra escuela, la del Norte, que enseñaba la iluminación gradual y que no influyó mayormente en el pensamiento budista chino.

A partir de Hui-neng y sus sucesores florecieron en esta escuela de Sur una buena cantidad de grandes maestros durante las dinastías Tang y Sung, que terminarían ramificándose en siete escuelas, diferenciadas solo en detalles metodológicos pero compartiendo lo esencial. Dos de estas: el Rinzai y el Sotô llegaron al Japón, donde aún mantienen una fuerte vitalidad:

a. ***el Rinzai*** fue introducido en Japón por el sacerdote Elisai (1141-1215) y tuvo mucha aceptación entre los samuráis. Metodológicamente, se desarrolla mediante técnicas sencillas, como el empleo de los kôan [ver punto 3.7] siguiente, y prácticas frecuentemente insólitas y hasta crueles, cuyo objetivo es conducir a la Iluminación súbita.

"En Japón feudal, un famoso erudito confuciano visitó a un maestro del Zen.

- Como acaso sepáis he estudiado la ciencia de Confucio y poseo buena comprensión de lo que es el Camino. Pero, como la vía del Zen parece ser un tanto diferente, he venido a pedir de vuestra bondad que me digáis algo acerca de ella.

El maestro, inesperadamente, le asestó una bofetada. En su sorpresa y confusión el erudito se encontró afuera, y el maestro se levantó con toda calma, cerró la puerta y volvió a su asiento. El erudito samurái estaba furioso ante la idea de cómo había huido instintivamente y permaneció de pie en el

corredor, la mano en la empuñadura de su espada, clavados los ojos en la puerta. Un monje al ver esta postura amenazante preguntó qué ocurría

- Pues nada –fue la respuesta-. Nada más que un insulto de tu maestro. Tres generaciones de servicio bajo mi señor feudal, y jamás nadie osó poner un dedo… ¡y ahora, este maestro! ¡Pero no puede tratar así el honor de un samurái! ¡Voy a acabar con él!

El torvo semblante mostraba que hablaba en serio. El joven monje manifestó que no entendía la cosa para nada, pero que sin duda todo se aclararía más tarde. Lo invitó a tomar el té, lo condujo al refectorio y le sirvió una taza de té. El erudito se la llevó a los labios y estaba por beber cuando el monje, inesperadamente, le empujó el brazo. El té se le derramó encima y por todas partes. El monje entonces se paró frente al confuciano y le dijo.

- Pretendíais tener una buena comprensión del Camino. ¿Qué es el Camino, pues?

El erudito trató de encontrar alguna frase de las Cuatro Libros o de los Cinco Clásicos [del canon confuciano], pero en vano, y quedó vacilante. El monje alzó la voz:

- ¿Qué es el Camino? ¡Pronto, pronto, pronto! ¡Hablad!

Pero al samurái no se le ocurría nada. Entonces le dijo el monje:

- Nos hemos mostrado muy rudos, pero ¿queríais ser introducido en nuestra Vía?

El confuciano nunca había venido con la intención de que algún monje joven lo instruyera, pero no pudo sino aceptar. Entonces el monje del Zen tomó un paño y enjugó el té derramado, diciendo:

- Esta es nuestra vía.

Y el confuciano, sin reflexionar, dijo:

- Sí.

Tuvo un golpe de comprensión y vio que, si bien había tenido el Camino siempre ahí a mano y no era posible apartarse de él un momento, había seguido buscándolo lejos. Cambió enteramente su actitud mental y volvió a la habitación del maestro para recibir la instrucción. Después de años de intensa práctica, llegó a ser una figura reconocida en la historia espiritual de la época". [281]

b. El **Sotô**, introducido por el sacerdote Dogen (1200-1253). Es una forma más meditativa y popular. Metodológicamente, solo conoce una regla: la meditación en postura sedente, el zazén, como "ejercicio", que conduce a la comprensión de la verdadera naturaleza.

La composición social de los seguidores de ambas escuelas está reflejada en una frase muy difundida: *rinzai shogun, soto domin* ("el rinzai para los aristócratas; el soto para los agricultores").

3.7. Los kôan

De manera sencilla podemos decir que un *kôan* es un caso, un texto o un episodio de la vida de antiguos maestros, tomado metodológicamente como ejemplo para reflexionar y alcanzar la "Iluminación".

Si bien han sido empleados fundamentalmente por la escuela Rinzái, no es infrecuente encontrarlos entre los maestros del Sotô.

El rasgo clave de todo kôan es el uso de la paradoja, por lo que no se apunta a una comprensión racional sino que la trasciende. Por eso que no debe ser tratado como un "enigma" ya que no puede resolverse mediante la razón, sino pasando a otro plano.

En conjunto los kôan llegan a mil setecientos, de los cuales se utilizan regularmente entre seiscientos y setecientos.

"Desde mediados del siglo X se introdujo sistemáticamente el kôan como medio como medio de instrucción propio del Zen. Como el kôan se sustrae a toda solución racional, hace patentes al discípulo los límites del pensamiento discursivo y finalmente lo obliga a trascenderlo en un salto intuitivo, por el cual vuelve a encontrarse en el mundo, pero más allá de todas las contradicciones lógicas y modos

[281] Schloegl, Irmgard*; La sabiduría del Zen*; Lidiun, Buenos Aires, 1980, p. 81.

dualistas del pensar. Desde esta experiencia, el discípulo puede mostrar al maestro su propia solución, de modo espontáneo y sin referencia a un saber de oídas."[282]

Por cierto que existen diferentes modalidades de kôan, que la escuela Rinzái ha agrupado en cinco categorías, pero todas ellas son funcionales metodológicamente a una misma finalidad.

Hay una antología china de kôan recogidos por el abad Wanshi, de la cual extrajimos este relato, *La liebre blanca del maestro Misshi*:

"El caso: los maestros Misshi y Tozan caminaban juntos cuando vieron pasar corriendo una liebre blanca ante ellos. Misshi comentó:

-¡Qué veloz!

Tozan dijo:

- ¿Cuánto?

- Como uno vestido de blanco[283] que alcanza la dignidad de primer ministro – replicó Misshi.

- ¡Oh, venerable! ¡Oh, grande! –exclamó Tozan, entre otras frases de admiración.

- ¡Di tú cuánto!- dijo Misshi.

- Los cordones que han atado el sombrero del noble durante generaciones se caen de pronto- replicó Tozan"

El primado Takashina Rosen[284] interpreta así este kôan, lo que a nosotros nos sirve de ejemplo para entender cómo los maestros emplean los kôan:

"La frase 'el caso' que encabeza el texto es la presentación formal de un kôan zen; indica que a continuación se presenta un incidente entre los antiguos maestros, según las viejas crónicas. Tozan fue el fundador de nuestra escuela Sotô en la China; Misshi, al igual que Tozan, fue discípulo del maestro Ungan, de modo que ambos eran compañeros de estudios bajo el mismo maestro.

Caminaban en cierta ocasión por un sendero de la montaña cuando pasó corriendo una liebre blanca ante ellos. Misa comentó lo veloz que era la liebre. Tosan le preguntó. "¿Cuánto?" Esto plantea una pregunta penetrante, y con esta estocada de Tosan el relato de la liebre blanca deja de ser meramente un incidente para convertirse en un kôan. A partir de ahora, en la conversación la verdad universal está contenida en esa liebre blanca que acaba de pasar corriendo ante ellos.

Misa respondió inmediatamente: "Como una vestido de blanco que alcanza la dignidad de primer ministro". En la China, los "vestidos de blanco" era la gente del pueblo, y no podía concebirse un éxito más fulminante que el de un hombre del pueblo que llegara a primer ministro de un solo salto. Esto representa el principio zen de que uno no perderse en el laberinto de las discusiones lógicas y académicas, sino más bien entrando de un solo golpe en el centro de la cuestión (…) Misshi, que siempre mira hacia arriba, ubica a la liebre blanca por encima de las nubes. Pero ante esto, Tozan tiene libertad para bajar la vista y muestra el modo de saltar de la liebre blanca en los campos. Finge dar muestras de gran admiración y veneración, pero en sus palabras se encierra el reproche de que Misshi todavía no está maduro. Misshi no es capaz de comprenderle, y replica: "¡Di tú cuánto!" Tozan replica que los cordones que han atado el sombrero del noble durante generaciones se caen en poco tiempo. Con lo cual le quiere decir que un hombre, aunque nazca en una familia noble que haya llevado durante generaciones el sombrero honorífico, puede caer en una hora. Cae, pero es un hijo del Buddha y en la medida en que sea consciente de ello puede soportar una caída cuando sea necesario, sin perder su dignidad.

Desde el punto de vista absoluto, la verdad universal es sin duda algo noble, profundo y eterno. Pero, siguiendo la ley de la asociación (del karma), la luna en el cielo deposita su reflejo en el charco producido por la huella del caballo. Así el cuerpo sutil de la verdad se convierte en una lombriz, en una rana, en un tejón, en una liebre, en virtud de la asociación. Con "la caída de las cintas", no solo las cosas que se tienen por altas son la Verdad. Si solo fueran las cosas grandes, existirían muchas dificultades. El punto de vista de Tozan es que la liebre está bien tal como es, y que no debemos limitarnos a contemplar la fuerza de sus patas al saltar, sino saborear el Zen cuando la liebre aparece tal como es ante nuestros ojos.

[282] AA. VV.; op. cit, p. 185.

[283] O sea, un hombre de pueblo.

[284] Takashina Rosen; "Una pisca de Zen", en Leggett, T.; op. cit., págs. 70-72.

La liebre blanca que para Misshi debía estar oculta entre las nubes, elevada sobre los cielos [pues ese es el lugar que le correspondía], se vuelve a dejar suelta en el prado y recupera su libertad.

Alguien preguntará: "Entonces, ¿quién es el vencedor [en la discusión]?". Ambos dominan las palabras con habilidad y cada uno de los puntos de vista, elevado uno y a ras de tierra el otro, se basa en una doctrina sólida. Con todo, desde el punto de vista Zen, la visión de Misshi, que alcanza las alturas y se queda allí exclusivamente, volando por los cielos, debe considerarse superada por la visión a ras de tierra de Tozan, que otorga libertad en las montañas y en los campos. Si uno se encuentra en un lugar alto suele existir el peligro de una caída, pero el que ya ha bajado no tiene miedo a las caídas y puede moverse libremente. ¡Sobre todo si se trata de una liebre!

Por lo tanto, en el Zen siempre se nos dice que avancemos un paso más después de llegar a lo más alto del poste de bambú de treinta metros de altura, para evitar el peligro de las alturas y seguir el camino seguro. Ese camino no es más que lo ordinario. Es lo ordinario pero es diferente de lo ordinario de antes. Es como el agua fría. El agua fría que no se ha hervido es diferente del agua fría que se ha hervido antes. Lo mismo sucede con lo ordinario: lo ordinario es muy diferente antes del satori que después del satori.

¿Qué es "lo ordinario"? Es las cosas que son lo que deben ser. Los hombres son hombres; las mujeres, mujeres; el hombre de negocios es un hombre de negocios, y el estudioso es un estudioso. Como leemos en el *Zazen-gi*[285]: "El pájaro, vuela como pájaro; el pez nada como pez". En esta vida diaria no hay nada que sea extraño ni maravilloso, y esta es la base del zen."

Otra de las "antologías" de kôan es la que podemos encontrar en uno de los textos clásicos del Zen, el *Mu-mon-kan*, literalmente "El valle sin puerta", compilado por el maestro chino Ekaí, conocido como Mu-mon, que vivió entre 1183 y 1260.

Cada problema planteado por el maestro es una valla para el discípulo, que podrá atravesar en la medida en que vivan en el Zen, como si vieran lo invisible. En la introducción a la obra, el propio Mu-mon escribió:

"El Zen no tiene puerta. El propósito de las palabras de Buddha es iluminar a los demás. Por lo tanto, el Zen ha de ser sin puerta. Ahora bien, ¿cómo pasar esta valla sin puerta?

Si uno se adhiere a las palabras que han dicho otros y trata de comprender el Zen por explicaciones, es como el tonto que piensa poder golpear la luna con una estaca o calmar la picazón del rascándose el zapato. Al fin de cuentas, imposible.

[Respecto de los kôan que integran el libro *La valla sin* puerta] Mi intención era utilizar esos kôan como quien recoge un pedazo de ladrillo para golpear a una puerta, y una vez que la puerta está abierta, el ladrillo es inútil y se tira. (…)

Si el lector sigue adelante en su meditación, no habrá engaños que lo perturben. Alcanzará la iluminación tal como lo hicieron los patriarcas en el India y en la China, y aun probablemente mejor. Pero si vacila un momento, es como quien desde un ventanuco mira pasar un jinete, y en un parpadeo lo pierde de vista.

El gran camino no tiene puerta,
miles de rutas llevan a él.
Quien atraviesa esta valla sin puerta
anda entre cielo y tierra en libertad. [286]

3.8. El Zen desde la propia subjetividad

"El Zen no es una religión, sino aquella fuente y raíz, indefinible e incomunicable, solo experimentable para cual de por sí –más allá de cualquier nombre, designación o concepto-, de la cual surgen, como

[285] Uno de los libros que componen el *Shobogenzo* ("Tesoro de la visión del verdadero Dharma"), escritos entre los s. XIII-XIV, por el monje Dogen. Uno de los textos fundamentales y más profundos del Zen, considerado como la obra más descollante de la literatura religiosa japonesa.

[286] Reps, Paúl (comp.); *Carne Zen, huesos Zen*; Editorial Estaciones, Buenos Aires, 1989, p. 13. (Traducción de J.V., iniciales de Juan Valmard, seudónimo de Julio Balderrama).

formas de expresión de tal experiencia, todas las religiones. En este sentido, el Zen no está ligado a ninguna tradición religiosa, ni tampoco a la budista. Es la "perfección primordial" de todo ente, experimentada por los grandes sabios, santos y fundadores religiosos de todos los tiempos y culturas, y designada con los más diversos nombres, que el budismo denomina "la identidad de nirvana y samsâra". Por eso el zazen no es un "método" que conduzca al ser humano desde el estado de ignorancia hacia la "meta" de la Liberación, sino la actualización y la expresión inmediata de esa perfección siempre presente en todo momento y en cada ser humano".[287]

3.9. Rasgos formales de la poesía japonesa

1. *Formalmente*, la poesía japonesa sigue estos rasgos:

a. se basa en el *número de sus sílabas*, que generalmente combinan versos de 7 y 5 sílabas, según tipos bien definidos;

b. *no tiene rima*, pero sí libre aliteración interna y/o final, con valores codificados por tradición. Según Bownas[288], por ejemplo:

- la *a* connota claridad / esplendor;
- la *o*, oscuridad / profundidad / apagamiento;
- la *s*, suavidad / ternura;
- la *k*, melancolía;
- la *h*, eclosión / expansión / florecimiento;
- las *dentales*, sentido de la omnipotencia / eternidad.

c. abundan los *paralelismos* y las *antítesis fónico-sintáctico-semánticas*. Una aclaración sobre esto: aunque en los kanjí[289] utilizados el valor ideográfico suele ser reconocible, el valor semántico de la grafía es mucho menos importante que en la poesía china.

2. Si bien no son obligatorios, la *poesía clásica y cortesana* japonesa suele presentar tres tipos de *procedimientos* característicos:

a. el *makurá-kotobá* ("palabra-almohada" o "palabra-cojín"): es un epíteto tradicional que, al igual que el homérico o nuestro epíteto retórico clásico, realza el objeto y focaliza una de sus características o conexiones, habitualmente en un dato de la tradición histórica, legendaria o poética;

b. el *kaké-kotobá* ("palabra-gancho" o "palabra-pivote"): es un término de doble sentido que actúa como gancho o bisagra entre dos proposiciones, con un sentido en la primera y otro en la segunda;

c. el *jô* ("prólogo", "introducción"): es una parte libre y de extensión variable que precede al núcleo del poema y se liga con este por el valor alusivo y por un makurá-kotobá.

Como ejemplos, observamos estos dos poemas que siguen:

- el primero (*a*) es un ejemplo del género más célebre y difundido de la poesía clásica-cortesana, llamado *tanka* o *waká*: se trata de un poema breve de estructura silábica 5-7-5 // 7-7;

[287] AA.VV., op. cit.; p. 446.
[288] Bownas, G. – Thwaite, A.; The Penguin Book of Japanese Verse, 1964, págs. LII-LIII.
[289] Los kanjí son los sinogramas utilizados en la escritura japonesa, uno de sus tres sistemas de escritura junto con los silabarios hiragana y katakana.

- el segundo (*b*) corresponde al género más célebre y difundido de la poesía clásica

de origen popular, el *haiku* o *haikái¸* elevado por primera vez a alta poesía por el monje Zen Bashô. Puede decirse que estructuralmente corresponde a la primera parte de un tanka (5-7 // 5) y que normalmente contiene un *kigó* ("palabra estacional") que alude directa o remotamente a la estación del año en que transcurre el suceso aludido o referido. En el poema elegido, la idea de la "rana" alude a la primavera.

Para el poema *a*, primero se da el texto original, transcripto en escritura corriente y adaptado a la forma occidental, horizontalmente. La traducción es literal y las MAYÚSCULAS (de la traducción) representan a los términos correspondientes a los kanjí:

Poema *a* (un tanka). Murásaki Shiki-bú (978?-1014?) (autora del *Genjí-monogátari*[290])

Meguri aite		RONDANDO-por –azar-me-encontré-con (un) compañero
Mishiya sore tomo		conocido-de-VISTA-más-bien ese amigo
Wakanu ma ni	3	des-conocí en (ese-)MOMENTO //
Kumo-gakure nishi		(por-)NUBE(S)-escondido/a fue- ¡qué cosa!
Yoha no tsuki kana	5	(la) LUNA de MEDIANOCHE ¡ah!

Versión española coherente:

Al encontrar por ventura a un compañero
una vez visto acaso aquel amigo
yo lo desconocí en ese momento
he ahí que empero me escondieron nubes
¡ay! esa luna de la medianoche.

Esta traducción se puede leer de tres maneras distintas, según dónde hagan las junturas:

1. Al encontrar por ventura a un compañero una vez visto acaso / aquel amigo yo lo desconocí en ese momento/ he ahí que empero me escondieron nubes/ ¡ay! esa luna de la medianoche.

2 Al encontrar por ventura a un compañero/ una vez visto acaso aquel amigo/ yo lo desconocí en ese momento/ he ahí que empero me escondieron nubes/ ¡ay! esa luna de la medianoche.

3. Al encontrar por ventura a un compañero / una vez visto acaso / aquel amigo yo lo desconocí en ese momento/ he ahí que empero me escondieron nubes / ¡ay! esa luna de la medianoche.

El eje del poema está en que la ambigüedad de las junturas de sentido posibles y del referente del "ser escondido" (¿el amigo? / ¿la luna?) sugieren la identificación "amigo-luna" (una tradición refiere que la autora escribió el poema a la temprana muerte de su marido).

En la lengua japonesa pasa una cosa semejante a lo que vemos en el poema. Si seguimos los valores del texto, observamos que la arquitectura del poema es una maravilla.

[290] *Genji Monogatari,* novela escrita hacia el año 1000, traducida como *Novela de Genji*, *Romance de Genji* o *Historia de Genji*; es una obra clásica de la literatura japonesa, considerada como la novela más antigua que se conoce.

Este *conocido de vista más bien*, por ejemplo, puede estar ligado en concreto a un compañero o a un amigo, es decir, *mishiya* no es una palabra pivote pero estamos frente a una construcción sintáctica pivote que enlaza una cosa con la otra con posibles referencias a ambas.

En ese momento: ¿qué pasó? Es cierto que hay una juntura rítmica obligada al final del tercer verso, pero eso no impide que "en ese momento" se refiera a que las nubes escondieron a la luna en el momento en que desconoció al amigo. Otra vez una construcción que aparece como pivote entre un verso y otro.

Finalmente este *ser escondido*, *esconderse* literalmente, dice; *nubes escondieron* donde *esconder* puede referirse a la luna de medianoche o al amigo.

Entonces el texto juega con una especie de ambigüedad que está dada por la s partículas matizadotas que crean un ambiente como de nebulosidad afectiva, en sentido positivo; una especie de atmósfera nebulosa afectiva por las ambigüedades que permiten asociar la desaparición del amigo con la desaparición de la luna.

La estructura sería así:

==========

1 antes que pudiera conocerte
Encuentro con el amigo (por ventura)
2

---

3 desconocimientos juntura

4
La ocultación te ocultaste
5 (en la medianoche sin luna)

==========

Poema *b* (un haiku). Bashô (1644-1694)

Primero se da el texto original y, adaptado a la escritura occidental, horizontalmente; a la derecha, una traducción literal.

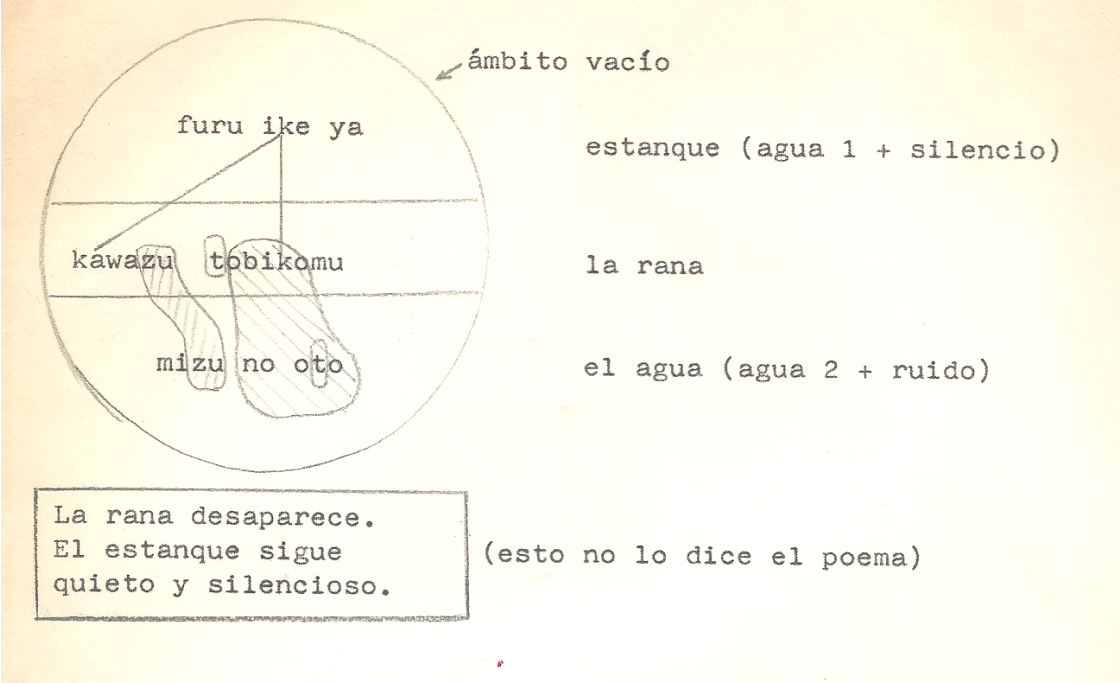
Furu ike ya	Viejo estanque ¡oh!
Kawazu tobikomu	(una) rana de-un-salto-se-zambulle:
Mizu no oto.	ruido de(l) agua.

Observaciones a la traducción:

1. *Aspectos léxicos:*
   a. *kawazu* es el "salto de la rana" (la rana, como animal, se denomina *kalzu*);
   b. *tobikomu*: "salto" (*tobi*), "adentrarse" (*komu*) ["de-un-salto-se-zambulle"];
2. *Aspectos fónicos:*
   a. los juegos fónicos de /k/ generan una ligazón fónica entre los dos versos;
   b. sugestiva zona del fonema /o/ (grave, oscuro);

c. aliteraciones:
   - /zu/ - /zu/, (z: dental sonora, suave);
   - /to/ - /to/, (*t,* dental sorda, fuerte).

Gráficamente:



Versión española coherente:

¡Oh, el viejo estanque!
Se zambulle una rana.
Ruido del agua.

Conclusión: los momentos (quietud – salto – ruido – implícita desaparición de la rana y retorno a la quietud) sugieren una interpretación de sentido trascendente, aludiendo a la línea divisoria del vacío.

3.10. Algunas características de la lengua japonesa

Desde el punto de vista étnico, en el tipo japonés parecen reunirse un elemento mongol (un tipo más bien alto y robusto) con otro malayo (más frecuente, menudo y esbelto.)

Desde el punto de vista lingüístico, sus componentes se muestran más enigmáticos. Sobre la base del léxico, se ha hipotetizado un parentesco con la familia altaica (mongol y

otras) y con el ainú, lengua también inubicada de la isla Sajalin y de una minoría en el extremo norte de Japón.

Pertenece a la familia de las lenguas aglutinantes, aunque tiene elementos flexivos para las formas verbales, por lo que no guarda relación tipológica con el chino, a pesar de que léxicamente su base es de origen chino en un 80%.

Comparte con las otras lenguas extremoorientales la indistinción de género, y de número y persona salvo para el pronombre personal.

Una de sus particularidades es la conjugabilidad de los adjetivos "propios", lo que les da de por sí valor de predicación copulativa. Por ejemplo:

- *samúi* = es / está frío;
- *samukattá* = era / estaba frío.

En la oración, el verbo ocupa la posición final.

La interrogación se efectúa con la partícula final *–ka*, aun cuando existiera pronombre interrogativo.

En cuanto a los registros del uso:

- al igual que en chino, hay una distinción neta entre la lengua escrita (*bungó*) y la coloquial (*kogó*);
- dentro de la forma coloquial, se diferencian cuatro registros básicos:
  - abrupto: para dirigirse a un inferior o para manifestar menosprecio;
  - llano: para el uso familiar o de camaradería;
  - cortés: el de la conversación formal entre iguales o entre extraños, con valor de deferencia hacia el interlocutor;
  - honorífico: manifiesta respeto hacia el interlocutor o hacia un tercero, o a un objeto relacionado con uno de ellos.

Existe cierta diferenciación entre el habla femenina y la masculina. La primera es fónicamente menos abrupta y tiende a multiplicar en el habla formal, los prefijos honoríficos.

Cuando un extranjero estudia japonés, normalmente aprende las formas generales del lenguaje cortés

Periodización y dialectización

La dialectización es menos pronunciada que en chino.
Se reconocen tres grupos dialectales:

- el *oriental*: pertenece al habla de Tokio: la más prestigiosa por ser la capitalina;
- el occidental;
- el de Kyû-shû.

Por los testimonios se pueden reconstruir estos períodos lingüísticos:

1. período arcaico (desde los primeros testimonios hasta el 710): caracterizado por un sistema vocálico de 8 fonemas;
   - período Nará: desde el 710 aproximadamente;
   - Heián (desde el 794 aproximadamente);

- período actual: desde el comienzo del siglo X en que el sistema fónico queda fijado prácticamente como en la actualidad

Desde la era Meijí (1869) se produce:

- el abandono de la lengua escrita clásica (reducida al uso para la correspondencia formal y para ocasiones formales)
- el japonés coloquial se hace lengua literaria.

La escritura

Los tipos de escritura son dos, ideogramas y silabarios, este último con subformas:

1. los *kanjí* (literalmente "caracteres chinos"): son *ideogramas* chinos introducidos entre lo siglos IV-V;
2. los *kaná* o silabarios. Presentan tres formas:

a. el *manyógana.* Ideado en la época de Manyoshu (s. VII-VIII), consiste en utilizar los ideogramas chinos solo como signos fonológicos de las sílabas japonesas correspondientes. Estos silabarios no forman un elenco sistemático, pues para una misma sílaba japonesa pueden utilizarse diversos ideogramas chinos;
b. el *katákana* (silabario lateral o "rígido"). Ideado al parecer a mediados del s. VIII. Es una escritura de tipo cuadrado, por lo que se la considera una escritura "masculina", formada por caracteres chinos simplificados a unos pocos trazos, y de tamaño menor. Se rata de un elenco sistemático con valor de escritura "nacional";
c. el *hiraganá* (silabario común u ordinario), ideado a comienzos del siglo IX, es una variante cursiva y por lo tanto considerada "femenina" del katákana, con el que se corresponde exactamente signo por signo, por lo que se la considera la forma femenina de la escritura "nacional".

Simplemente, un ejemplo:[291]

Kanji	Hiragana	Katakana	Romaji	Español
私	わたし	ワタシ	*watashi*	Yo
女	おんな	オンナ	*on'na*	femenino
煙草	たばこ	タバコ	*tabako*	tabaco, cigarro

Se puede decir que desde las primeras décadas del siglo XX se normaliza la escritura, tanto para los manuscritos como para los impresos, siguiendo estos criterios:

1. los elementos léxicos (sustantivos, adjetivos, adverbios -o sus radicales- se escriben en kanjí, ideogramas chinos leídos a la japonesa;
2. los elementos gramaticales (preposiciones, conjunciones, demostrativos, partículas, sufijos) y las interjecciones se escriben en hiraganá;
3. las palabras extranjeras incorporadas al idioma japonés, los nombres propios y las palabras o frases que se quieren destacar se escriben en katákana (como si fuera nuestra cursiva).

[291] Fuente: *Wikipedia*, art. "Escritura japonesa".

Como en chino, se escribe de izquierda a derecha y de arriba hacia abajo. Modernamente, sobre todo en los impresos, se sigue el sentido horizontal, de izquierda a derecha.

En principio, los kanjí son tantos como en chino: usualmente de 5 a 7 mil, pero desde mediados de los 40 el Ministerio de Educación los redujo a 1850 para la enseñanza. No obstante, los libros que no son de uso escolar (incluso diccionarios y enciclopedias) siguen empleando los kanjí tradicionales.

Desde ya que la escritura japonesa, desde fines del siglo XIX en que se acentúa su contacto con Occidente, se ha romanizado. Conocemos básicamente dos sistemas de romanización: la del inglés Hepbrun (de fines del siglo XIX) y la forma adoptada oficialmente por Japón desde 1937, que solo mencionamos y que no podemos tratar pues nos alejaría de nuestros fines.

Nombre y apellido en chino y japonés:

El orden es (como en húngaro): primero el apellido y después el nombre. Por ejemplo, en Ryutéi Tanehikó, Ryutéi es el apellido y Tanehikó el nombre.
Cuando se traduce a lengua occidental o el autor oriental escribe en una lengua occidental, puede mantenerse el orden original o usar el occidental. Por ejemplo, Lin Yu-tang: apellido Lin, nombre Yu-Tang (escrito a la occidental Yu-Tang Lin).

XIII
CULTURAS TRADICIONALES
Rasgos formal-categoriales

Lo que sigue es una tentativa de organizar sistemáticamente un conjunto de rasgos comunes relevantes de las culturas tradicionales que hemos venido tratando.

Decimos que son *categoriales* porque constituyen categorías en el sentido de moldes mentales para determinados campos del vivenciar, pensar y obrar; y *formales* precisamente

porque, por ser moldes, en cada caso llenados por contenidos diferentes o coincidentes según las distintas culturas.

El enunciado y su desarrollo explicativo están "reconstruidos racionalmente", lo que implica que no siempre se formulan en los mismos términos en que aparecen en las culturas tratadas durante el curso sino en una forma familiar a nuestro modo de pensar occidental; su validez dependerá, entonces, de la posibilidad de ilustrarlos con formulaciones o hechos observables en dichas culturas tradicionales.

[Una aclaración: Este conjunto de rasgos formal-categoriales es un escrito entregado por el profesor Balderrama a los participantes del seminario. En el trabajo original, el enunciado de cada uno de los rasgos (que acá se presentan en cursiva) iba seguido de un desarrollo escrito. En los encuentros presenciales, los diálogos entre los asistentes, como suele ocurrir en cualquier clase, contribuyeron en muchos casos a comprender mejor los contenidos y/o a aligerar el rigor del estilo escrito. Por eso, cuando nos pareció que podían aclarar algo, los volcamos acá, aun a riesgo de ser redundantes. Estos últimos agregados son los que aparecen entre corchetes.]

1. Rasgos formal-categoriales

1. Orden cósmico animado, estratificado en una serie indefinida, pero clasificable y reducible a enumeración convenida, de grados, niveles o "planos" de ser, y metafísicamente fundado.

a. El esquema clasificatorio común es tripartito: cielo - tierra - infierno (moradas infernales). El primero y el tercero estratificado en número variable.
b. El fundamento metafísico es una Trascendencia conceptual y verbalmente inaprehensible (Brahman, Vacío), infinita.

2. Pensamiento orientado según una analogía operativa que asigna al objeto un (múltiple) sentido trascendente.

[Dentro del universo, todo objeto tiene una referencia hacia arriba y hacia abajo, al plano superior y al plano inferior, lo que crea una correspondencia simbólica entre los seres.]

a. Cada punto de un plano se corresponde con un punto homólogo de cada plano superior e inferior; lo mismo vale para los conjuntos de puntos, y por lo tanto para cada plano en su (indefinida) totalidad.
b. La correspondencia puntual de un plano superior respecto a sus inferiores se da en una relación simétrica especular (o de "reflejo") que es la propiedad y la relación de *simbolización* del superior por el inferior.

c. La operación ejercida en cada punto superior determina una operación correspondiente en cada punto inferior ("destino"), y una manifestación eventualmente "legible".
d. La operación ejercida por un agente libre sobre un punto determina un efecto reactivo en cada punto superior y (por *c*) en cada punto inferior; y efectos predecibles en ciertas condiciones por lo menos para alguno de los planos (acción "mágica").

e. Por *a* y *c-d,* la interacción horizontal (o sea, en un plano) proviene de una de estas posibilidades:

- de la operación de un agente libre sobre otro libre o no;
- de una correspondiente interacción de los planos superiores;
- del efecto reactivo a partir de una operación libre ejercida en un plano inferior.

f. La relación de simbolización (*b*) establece el *sentido* trascendente del punto (objeto) simbolizante, y supone un plano límite "supremo" que, utilizando una terminología platónica, puede denominarse "arquetípico".

g. Como la "Trascendencia" metafísica (*1.b.*) no puede estar, por definición, en continuidad con los planos (pues si no estaría "limitada" por ellos), el nivel "arquetípico" representaría el límite inteligible superior que "separa" la Trascendencia e inmanencia y supone, correlativamente, un límite inteligible inferior que forme, con aquél, una polaridad. Ésta se expresa en la dualidad, por ejemplo, "Cielo-Tierra" (en una acepción analógica pero diferente de la considerada en *1.a.*).

h. La operación de los agentes "libres" (cf. *d-e*) resultaría lógicamente solo asignable a una incidencia directa de los "planos límite" en los planos intermedios.

3. El modo conceptual de lo "relativamente absoluto" compatibiliza la absolutez de la verdad con la relatividad pespectivista.

[Esto de lo "relativamente absoluto", que aparentemente es tan contradictorio, me dio mucha satisfacción al encontrarlo en otro autor tradicional, Schuon. Significa lo siguiente: por postulado, aceptemos la verdad absoluta como única pero que, también por postulado, se manifiesta en una serie de formulaciones (formulación 1, 2, 3, n…) que precisamente por ser formulaciones y, por tanto, finitas no pueden agotar el contenido de esa verdad. No obstante, en cada una de las formulaciones está la Verdad íntegramente, porque a partir de ella se puede reconstruir el resto de las posibilidades. Evidentemente, esto es relativo en tanto a cada una de las formulaciones, pero también absoluto porque contiene en sí la Verdad absoluta que se manifiesta en ella.

Esta idea de lo "relativamente absoluto" puede ser o no explícita. Los pensadores o religiosos de la India suelen tener una posición muy explícita en cuanto a este carácter relativamente absoluto de las diversas religiones, por ejemplo. Esto no es un planteo teológico. Desde el punto de vista del Cristianismo, sin embargo, la cosa habría que plantearla de un modo más complejo y diferente, pero de todos modos creo que por ese lado es el encaminamiento adecuado, aunque tal como lo he desarrollado puede resultar simplista.]

a. En la medida en que el pensamiento analógico compenetra el lenguaje (por lo menos el léxico), por ejemplo, asignando a un término una multiplicidad de valores relacionados por la analogía (así el sánscrito *dharma*) o a un objeto una pluralidad de designaciones según la referencia a diversos niveles analógicos (así en chino y otros las designaciones del "cielo"), determina un perspectivismo espontáneo en la concepción del objeto, que no cuestiona la "verdad absoluta" del objeto mismo pero relativiza el alcance de su aprehensión (la verdad del objeto está íntegramente en cada una de sus aprehensiones relativas).

b. Cuando se desarrolla una orientación especulativa del pensamiento, el esquema es trasladable del concepto a las proposiciones.

4. Ordenación de la totalidad en función de la centralidad.

[Este pensamiento se caracteriza porque siempre hay un centro a partir del cual todo el resto tiene su explicación y su ubicación. Este centro puede ser un centro metafísicamente centrado, como por ejemplo Dios como centro del universo, o bien inversamente, el hombre pensado como el centro desde el cual se da la explicación del universo.]

a. El perspectivismo implica que el orden y el sentido se asignen desde la posición central del sujeto asignante, lo que implica a la vez la ordenación y toma de sentido del sujeto en función de la totalidad.

b. Como tal asignación supone en el sujeto conciencia reflexiva, resulta la centralidad de lo humano en un triple aspecto:

- *metodológico*, en cuanto la totalidad es percibida y pensada desde la perspectiva del ser humano;
- *ontológico*, en cuanto en su propio "plano" de existencia el hombre es portador de la conciencia asignante (posición central del hombre);
- *antropológico-cultural,* en cuanto la asignación se efectúa desde una etnia/cultura determinada.

c. El esquema centralidad-totalidad es proyectable a cualquier punto objetivado como centro por el pensamiento (por ejemplo, Dios respecto del universo).

5. La existencia como flujo continuo determinado por causas inteligibles.

[Es lo que hemos visto para el caso del Extremo Oriente, particularmente para el curso de las existencias de la India y del Budismo. En este, por ejemplo, las causas inteligibles son el conjunto de las condiciones que determinan la formación de la existencia partiendo de la ignorancia primordial. Es decir, siempre hay una especie de trama inteligible, teorética, de base, que actúa como causas y resulta una explicación del curso de esa existencia.]

a. La conexión causal resulta inmediatamente de *2.*

b. También de *2,* resulta que el esquema clasificatorio *1.a.* tenga su correspondencia en cada "plano". Aplicando terminología hinduista*,* si se toma el orden "grosero" (*sthûla*) o corpóreo como correspondiente a la tierra, en el orden "sutil" (*sûksma*), o transcorpóreo, son diferenciables aspectos de tipo "celeste" y de tipo "infernal" (los primeros, que en el orden cosmogónico determinan la formación del cuerpo; los segundos, que son como prolongaciones oscuras de lo corpóreo o proyecciones de un "plano" inferior).

6. Las profundidades tenebrosas del mundo.

[En virtud de la estratificación de lo cósmico, aparecen niveles inferiores relacionados con lo infernal en los cuales hay fuerzas, energías y configuraciones que resultan disolventes y destructivas para el nivel superior inmediato. Un ejemplo de esto es el tipo de energía y configuraciones que pone en acción la hechicería, tipo de manifestación que existe en todas las sociedades tradicionales. En las civilizaciones tradicionales de Oriente hay una conciencia muy neta de esas profundidades tenebrosas del mundo.]

Según *5.b.*, el flujo de la existencia arrastra en el orden "sutil" entidades y energías inferiores ("oscuras": destructivas o disolventes), unas configuradas, otras sueltas ("influencias

errantes" en China), operantes sea de modo espontáneo sea de modo dirigido (en prácticas como la necromancia o la hechicería).

7. Inserción continua de la trascendencia absoluta y relativa en el orden humano.

[Aquí llamamos "trascendencia absoluta" al fundamento trascendente del universo, digámosle "Dios"; y "trascendencia relativa" a lo que en términos de la teología occidental se ha llamado "preternatural". Es evidente que lo diabólico o lo angélico no son trascendencias absolutas pero tampoco son órdenes que pertenecen a la experiencia humana sino que la trascienden; a eso llamamos "trascendencia relativa". Por eso la consideramos preternatural, siguiendo la clasificación de nuestros teólogos que, en una restricción excesiva del término, solo consideran natural a aquello que es accesible a la naturaleza del hombre, sea por las restricciones que le imponen los sentidos o las estructuras psíquicas de la conciencia habitual.]

Llamando "trascendencia absoluta", al fundamento metafísico (*1.b.)* y "trascendencia relativa" a los niveles que exceden el alcance de la experiencia humana histórica, en virtud de *2* el plano humano se concibe como abierto al influjo de ambas trascendencias (la primera operante directamente a través del orden "arquetípico" *(2.f-g*).

8. Apertura al prodigio.

[La idea resulta naturalmente en virtud de que en el plano de la existencia humana, siempre existe la posibilidad de que la incidencia de planos distintos produzca hechos prodigiosos en el sentido de no habituales, ya sea en sentido positivo o negativo.]

a. La consecuencia de *7* es que se vive la posibilidad continua o la expectativa de rupturas del flujo habitual de la existencia, sea de modo "espontáneo" (con respecto al orden humano), sea de modo "provocado" desde ese orden (cf. *2.d-e*), y sea en sentido positivo (desde un nivel "superior"), sea negativo (desde un nivel "inferior").
b. Según la etnia/cultura, el temor al prodigio negativo puede inficionar la vida del hombre común, individual o colectivamente, creando una especie de estado de amedrentamiento crónico.

9. Multiplicidad de principios constituyentes del ser humano ("almas").

[Todas las civilizaciones tradicionales de Oriente admiten que el ser humano, aparte del cuerpo tiene una serie de principios constitutivos (tres, cuatro) que corresponden aproximadamente a nuestra noción de alma o espíritu.]

a. La estratificación cosmológica (*1.a., 5.b.)* se da analógicamente en la constitución del ser humano.
b. El esquema más general es tripartito, con ampliaciones a cuatro o más elementos: un principio más ligado a la materia individuante (a lo corpóreo y vegetativo), otro relacionado con la sensitividad y el movimiento (diferenciable en el "hálito vital" y la "sangre", respectivamente, y ligado a la estirpe), y otro superior, "espiritual" (en el sentido usual del término) del que proceden la racionalidad y la conciencia del yo.

10. Doctrina mítica y/o teorética, y operativa de los estados póstumos.

[El caso típico son los "libros de los muertos", como por ejemplo *El libro de los muertos tibetano*, que son como guías para que el sacerdote conduzca desde el plano terreno el alma del difunto. Esto no es específico del budismo: en el Tantra hindú también se habla de algo semejante, aunque no se ha sistematizado en forma de un libro específico, pero sí en los textos tántricos existen referencias a la guía de los difuntos por el maestro que aún sobrevive en la tierra.]

a. Los principios anímicos (*9.b.*) no disolubles a corto plazo están sometidos a un destino (*2.c*) variable, por procesos de dirección horizontal, o ascendente, o descendente (cf. *5.b.* y *6*) parcialmente dirigibles u orientables o modificables de algún modo desde el nivel de la existencia empírica.
b. Ello corresponde a técnicas codificadas (*artes moriendi, Libro de los Muertos,* etc.).

11.Antepasados operantes en relación con la continuidad de la tradición.

[El espíritu de los antepasados (digámoslo así provisionalmente) sobrevive gracias a los ritos que los mantienen en vigencia y de algún modo favorece o desfavorece a las generaciones presentes. Por ejemplo, en la China clásica los esposos colocaban su cama matrimonial sobre la tumba de sus antepasados. En China, el culto de los antepasados tiene particular relieve.]

Por *9.b* y *10. a-b* (y cf. *7*),, la tradición étnico-cultural se ve como una continuidad (no "ideal" sino fáctica) entre los antepasados (a partir del fundador mítico) y las generaciones vivientes sucesivas, que para asegurar tal continuidad (que es también la propia), deben por una parte protegerse de los influjos nocivos ejercibles por elementos residuales póstumos desatendidos (ritos apotropaicos), y por otra mantener la energía animadora de la estirpe en el orden "sutil" (*5.b.* y *9,b*) (ritos del llamado "culto de los antepasados"). Los ritos funerarios contienen el inicio de los ritos apotropaicos y los de conservación.

12. Continuidad (e indistinción) naturaleza-cultura e inserción de la segunda en la primera.

Es lo que resulta inmediatamente de 1, 2, 5, 7, 9, 11.

13. Confluencia de límite y sentido en el canon (o norma).

[Son culturas típicamente pautadas, es decir, tanto la organización social dividida en estamentos rígidos como la forma de conducta, están regidas por normas fijas, que crean en el individuo un límite muy preciso, no solo en relación a lo ceremonial y cosas parecidas.]

a. El orden cósmico (1-2) y sus secuelas (3-12) a la vez da sentido (2.f) y pone límites preservadores (antidisolventes) a la conducta humana individual y colectiva, siendo precisamente el límite la condición del sentido.
b. Los límites determinan la forma o estructura de la conducta y el sentido, los contenidos de ella, constituyendo en conjunto la pauta tradicional, codificada en la *norma* para el hacer o el

producir, y el canon para lo producido.

14. Supremacía factual de las formas.

[Es lo que, superficialmente, suele llamarse formalismo, particularmente llamativo en el confucianismo. Estas formas no son subjetivas sino enteramente objetivas.]
a. El sentido se revela (13.*a) normalmente* (es decir, según la norma) a través de las formas. Como el límite (*ib.*) preserva de la disolución, aun en la manifestación de sentido en una forma anormal (o antinormativa) comporta de por sí un factor disolvente, por lo tanto peligros para la continuidad tradicional, que expresa (cf. 13 *y* 11) el fundamento trascendente del sentido. Mientras que la ausencia del sentido (la vaciedad de las formas) priva al hacer o al producir de valor intrínseco, pero no tiene un efecto disolvente inmediato.
b. De donde la supremacía factual de las formas sobre los contenidos; aparte de que, de algún modo, las formas mismas son en general portadores de un sentido en cuanto tales, ya que están trascendentemente fundadas (a través de los mitos de origen).
c. Son conocidos los conflictos entre formalismo/revivificación, etc.

15, Aceptación del ES como destino y selva, y del DEBE SER como modelo y objeto de consejo.

[Literalmente, la ley de la selva: el pez grande se come al más chico. Es el principio, enunciado en Zimmer[292], que establece lo que llamaríamos en términos actuales una especie de realismo total y descarnado.

El mundo es una selva en la cual el más poderoso se apodera del otro y si puede los destroza, o se asocia con el más débil para destruir al más poderoso, etc.: un maquiavelismo anticipado.

Y al mismo tiempo existe una norma de la conducta humana que le exige ajustarla a su prototipo celeste. Entonces, por un lado tenemos esta exigencia en la medida en que el hombre tiene una cierta posición en el universo que le exige cumplir la voluntad del Cielo; pero al mismo tiempo, el hombre está submerso en la ley de la selva. Aparece así el sabio que actúa como un consejero que le dice al individuo, digamos al rey específicamente: "Usted tiene que actuar así para estar conforme con la voluntad del Cielo". Que le haga caso o no, es un tema; pero el hecho es así.

Hay otra cuestión importante: en última instancia, el que vence sobre otro es superior al vencido, no importa que en otros aspectos sea notoriamente inferior. Por ejemplo, viene a cuento la actitud tan ambivalente de los japoneses con respecto a los norteamericanos: existe un gran rencor por la invasión norteamericana y sobre todo por esa especie de degradación del Emperador, a quien dejaron de considerar el hijo de los dioses, pero al mismo tiempo un gran respeto por Mc Arthur porque había vencido. Esta ambivalencia se da en todas las culturas orientales con respecto a los blancos dominadores y su fundamento hay que rastrearlo en ese realismo descarnado y total que tiene el oriental frente a los hechos.]

a. *2.c-d* y *12* justifican ver la "ley de la selva" de la naturaleza como operante en el mundo humano (histórico-cultural) y aquélla como conforme al orden cósmico en cuanto se manifiesta como destino. El "echar las suertes" para ciertas decisiones es otro aspecto de la

[292] Zimmer, en op. cit.

misma actitud. Y otro aspecto es aceptar que el que puede más (el que vence) es superior (en aquello en que es vencido, aunque pueda ser inferior en otros órdenes, aun más importantes).

b. Por otra parte la centralidad humana (*4.b.* (2)) pone al hombre como reflejo del Principio celeste (*2.b*) y sujeto de una norma específica (*13*); por consiguiente, diferente y en cierto modo opuesta a la "ley de la selva". La misma centralidad pone a esa norma celeste-humana como determinante y garante del orden natural mismo en su "plano" de existencia.
c. La contradicción fáctica entre *a* y *b* se resuelve míticamente por un estado originario ("edad de oro" y análogos) en que la perfección humana (ajuste a la norma) determinaba la analogía total en el correspondiente "plano" de existencia; de modo que el estado de hecho *a* resulte de la caída (progresiva o no) del hombre desde esa perfección.
d. El ajuste a la norma, en el orden individual o colectivo, representa una restauración (asintótica) del estado originario, por lo tanto un DEBER SER; es misión del Sabio, por el consejo y la guía, obrar en el sentido de esa restauración, aunque los factores de sentido, las condiciones cíclicas (de caída) y el desajuste de la voluntad en el hombre imperfecto hagan desoír el consejo.

16. Etnocentrismo.

[Son culturas total y absolutamente etnocéntricas. Aunque se los pueda tratar con cordialidad, el extranjero es un bárbaro. Hay un libro de chinos que viajan a la India donde cuentan todas esas cosas "raras" que hacen los "extranjeros", más o menos como hacían los misioneros occidentales cuando iban a Oriente y contaban las cosas raras de los chinos, japoneses…]

a. Resulta inmediatamente de *4.b*. Aunque las relaciones interculturales son abiertas (hostiles o pacíficas: invasiones, expediciones, comerciantes y viajeros), el perteneciente a otra cultura es un "bárbaro" (o término equivalente). La pertenencia a una tradición en el sentido aquí considerado implica una absolutización de ella, y por lo tanto, en principio (cf. infra *b*) la imposibilidad de aceptar otra como equivalente; lo que puede considerarse como un aspecto del límite (cf. *13.a.*).
b. Solo en condiciones excepcionales (y posiblemente históricamente tardías), por ejemplo en la interpenetración de culturas (caso budismo indio-Extremo Oriente) aparece aplicado aquí el principio de lo "relativamente absoluto".

17. Orden social cósmica y míticamente regido, con pautas estamentarias y jurídicas (considerablemente) rígidas.

[Complementa lo que hemos dicho antes. El orden social es evidentemente un reflejo del orden cósmico a través del mito fundacional; no es una convención puramente humana sino que ha sido establecido por el fundamento a través de una estructura mítica en el orden cultural o en una situación primordial.]
Resulta inmediatamente de *13-14*, y cf. *16.a*. Una consecuencia es que las profesiones están dotadas de un *sentido* intrínseco, correlativo al bien o al servicio producido pero trascendente a él.

18. Vivencialidad de lo sagrado.

[Se refiere a la sacralidad de la palabra, de los tiempos (los ciclos cósmicos), del espacio (por ejemplo, de la orientación canónica de los edificios). Las formas canónicas tienen particularmente un sentido, especialmente en los templos (pero también en las edificaciones particulares), que se construyen según ciertas orientaciones rituales y con un simbolismo determinado de las formas. En el Oriente clásico y en el Tíbet, hasta la invasión de los chinos, por lo menos, los templos se fundaban según ciertas condiciones específicas de la localización y según ciertos ritos fundacionales.]

a. Aparte de ser eventualmente una categoría del pensar, lo sagrado se vivencia en la intuición, más allá o más acá de lo reflexivo, como la cualidad fundamental del *sentido* que tienen los objetos (*1.f*), y las normas y los actos (*13.a, 17*).
b. Es conocida la sacralidad de:

- la palabra;
- el tiempo (ciclos cósmicos, estacionales, históricos, litúrgicos);
- el espacio (orientación canónica de los edificios, sentido de las formas arquitectónicas).

19. Canonicidad y consiguiente objetividad de las artes.

[Las artes participan de esa sujeción al canon, que por lo tanto es objetivo; esto no quita el impulso creador.]

a. Míticamente fundadas en un arquetipo celeste y transmitidas (reveladas) por un "héroe cultural" o por un suceso teofánico, las artes (visuales o auditivas, poesía incluida) obedecen a ritmos cósmicos, por lo tanto objetivos, que les asignan a la vez su sentido intrínseco y su efecto sobre el sujeto contemplante.
b. Históricamente, en las civilizaciones mayores por lo menos, se produce una "retoricización" de las artes (el equivalente del formalismo aludido en *14. c*) que empero deja incólume su fundamento teórico *a.*

20. Ornamentación con sentido.

[Es importante precisar que en la civilización tradicional no hay ningún tipo de ornamento que no signifique algo; una joya que sea solamente "bonita" es inconcebible: además de ser hermosa debe conllevar alguna significación.]

Resulta inmediatamente de *18* y de *19.a* pero es importante destacar la ausencia del ornamento como forma puramente "estética" (forma vacía cuyo sentido es el puro agrado sensorial). Lo mismo es aplicable al atuendo.

21. Niveles objetivos de sentido de los textos.

[Un texto no puede no ser canónico ni sagrado, pero sí pueden tener diversos niveles de interpretación que o están explicitados en los comentarios o quedan librados a la capacidad interpretativa del receptor.

Estos niveles interpretativos son objetivos, porque están fundados en una correlación simbólica de base canónica; a diferencia de lo que ocurre, por ejemplo, con la interpretación de la poesía moderna en los cuales aparecen una serie de factores que tienen que ver con la subjetividad, aunque se tratara de una subjetividad común de una cultura. De todos modos, hay cierta analogía en los dos tipos de cosas, no hay una diferencia tajante; aunque se trate de planos diferentes, la idea es la misma: el texto tiene diversos planos de comprensión simbólica, solo que en este caso de las culturas tradicionales es objetiva y en el otro no.]

Como se puede apreciar siempre aparecen *orden cósmico, canon y sentido*: el canon depende del orden cósmico y el sentido depende la sujeción al canon que pone en relación al objeto con el orden cósmico.

Son objetivos porque tienen su fundamento en la relación de simbolización (*2.b.*). Los niveles de interpretación valen, en principio, para todo texto, no solamente canónicos o sagrados. Tales niveles o se explicitan en el comentario o se dejan implícitos, librados a la capacidad interpretativa del receptor. Lo mismo vale o puede valer para las representaciones plásticas.

22. En las artes no arquitectónicas, ausencia de "volumen" (como factor distractivo de la percepción).

[Ya hemos aludido a eso, llamando volumen en este caso a la perspectiva en la pintura, a la armonización con acordes en música y a la profundización psicológica en la literatura.]

Entendemos por "ausencia de volumen" la de perspectiva en pintura, de armonización (acordes) en música, de profundización psicológica en literatura. Ello puede considerarse como un aspecto de la objetividad (*19.a, 21*):

a. en cuanto fidelidad a la índole de la materia (la línea y el pigmento son bidimensionales; el sonido tiene su propio "volumen interno")
b. en cuanto a lo no distracción respecto al sentido objetivo (el "volumen" distrae la percepción hacia la subjetividad propia y/o ajena).

23. Historiografía canónica.

[La crónica histórica es un registro de hechos, pero además debe ser una interpretación del sentido de esos hechos, y dicho sentido está vinculado con la concepción analógica-simbólica del universo, al punto tal que es más importante ese valor simbólico del suceso que el suceso mismo: un suceso "real" puede ser modificado o cambiado con tal de que se conserve su valor simbólico. Por eso la historiografía oriental no es confiable porque el punto de vista es que no importa tanto lo que pasó como utilizar lo que pasó como una especie de pauta o molde para configurar la experiencia presente.

Por supuesto, hay toda clase de excepciones: en la novela japonesa hay una especie de inclinación por la profundización psicológica, en el arte plástico de las etapas tardías de algunas culturas orientales hay cierta inclinación por el volumen, algunos cronistas se ajustan fielmente en las crónicas como la concebimos nosotros; pero esto no es lo regular sino los

adaptamientos lícitos dentro de una pauta un tanto rígida pero no tanto como para impedir cierta libertad.]

a. La historiografía (la crónica histórica), sin dejar de ser en principio un registro memorial de sucesos, contiene la reinterpretación de los mismos en cuanto a sus sentidos, sea simbólico (en el sentido de 1,b), sea normativo (en el sentido de 13.a y 15.b-c); y el sentido tiene primacía sobre los sucesos mismos, cuya exactitud fáctica puede ser adaptada a aquel.

b. Como en el caso de la literatura y a veces de la plástica, en las civilizaciones mayores, más bien tardías, puede presentarse una tendencia al "volumen" (en el sentido de 22) y a la pura crónica historiográfica.

24. *Ciencias tradicionales con aplicaciones didácticas y técnicas.*

[El profesor Asti Vera las trata en su libro *Fundamentos de la Filosofía de la ciencia*[293]. Las ciencias orientales tienen una configuración distinta a la nuestra porque se basan en el pensamiento analógico y además las aplicaciones técnicas son del carácter de las artes, es decir, no son mecánicas sino que implican una participación del sujeto operante que es de un orden que llaman precisamente "no mecánico"; es lo que pasa por ejemplo con el médico: la medicina sigue siendo un arte porque el médico no aplica una matemática para obtener cierto resultado sino que tiene una especie de ojo clínico por el que se adapta personalmente a los hechos para un diagnóstico adecuado, al menos que intervenga una computadora por ejemplo.

Con las ciencias tradicionales pasa lo mismo: cuando un adivino está ante un cliente no se limita a aplicar como si fuera un fórmula matemática el horóscopo o el juego de los palitos chinos…, sino que tiene que haber una adecuación íntima de él a la situación y al sentido de ese juego que está realizando para que el acto adivinatorio pueda resultar. Entonces, aunque la ciencia oriental es de tipo analógico con una base teórica racionable, su aplicación sigue siendo en este sentido un arte.]

Las ciencias tradicionales responden a la misma estructura canónica que las artes (13,19.d); sus aplicaciones participan de la naturaleza de las artes (en el sentido antiguo del término), en cuanto implican una participación no mecánica del sujeto operante y se rigen por el pensamiento analógico (2). Las artes *moriendi* (10, b) son un ejemplo; otro, las artes mánticas.

25. Concreción del orden social en figuras humanas sacralizadas.

[Es básicamente el soberano, el emperador, el jefe, el sacerdote o el mago. El orden social no es una mera institución jurídica vigente en un código escrito, sino que está concretizado en figuras humanas].

El soberano y el sacerdote o el mago son los ejemplos típicos de esta concreción.

26. Importancia de las fiestas.

[293] Asti Vera, A.; *Fundamentos de la Filosofía de la ciencia;* Nova, Buenos Aires, 1967.

[Las fiestas tienen una importancia fundamental en estas civilizaciones tradicionales. Al respecto los remito a un hermoso libro de Pieper: por un lado, la fiesta como ocio, pero por el otro la incorporación del individuo a un orden que los trasciende. En primer lugar tiene un aspecto de ruptura de la cotidianeidad, es una solemnidad; por eso mismo es una especie de liberación de las normas habituales reemplazadas por otro tipo de normas. Además es una celebración, y la celebraciones un acto eminentemente poético, es decir, una de las funciones básicas de la poesía es celebrar. Yo creo que esa comunicación viva e inmediata con lo sagrado es una de las características básicas de las fiestas, aparte de que también es una forma de ocio.

Además, hay otro tipo de fiestas, de tipo carnavalesco, en las cuales la función es otra, vinculadas con lo que señalamos sobre los aspectos tenebrosos del mundo, que tienen que ser canalizados, como un desahogo, porque si no esa presión pueden manifestarse por otros medios peligrosos.]

La fiesta está regida por los ciclos temporales (18.b (2)) y participa naturalmente de su carácter sagrado. Ahorra comentarios la referencia al excelente libro de J. Pieper. [294]

27. Conducta individual inserta con sentido inmanente y trascendente en el doble orden (cósmico-social); principio del RITO EXTERNO.

Ello resulta inmediatamente de 13 y de las subsiguientes. La sujeción a una pauta intrínsecamente sagrada confiere a la conducta un sentido *ritual* (la reiteración constante del arte arquetípico producido en el origen mítico); mientras que los actos específicamente rituales (ejecutados por el sacerdote, el jefe de familia, etc.) aseguran la conexión general con el orden cósmico que es condición para conferir el sentido ritual a la conducta cotidiana.

28. Naturalidad en lo natural común y reserva ceremonial, sin rigidez del yo, en lo específicamente humano.

Por 12 se hace comprensible que las funciones biológicas (incluida la coexistencia a nivel de los individuos de la misma especie) queden libradas a la espontaneidad (lo que al individuo de nuestra cultura aparece como "indiscreto"); mientras que en las situaciones socialmente pautadas, la norma (13) impone una reserva ceremoniosa (cf. 14) (que al individuo de nuestra cultura aparece como "frialdad", "insensibilidad", etc.). La ausencia de rigidez del yo, que puede verse como un aspecto de la objetividad de la norma, suele impresionar como "ingenuidad".

29. Dureza y resistencia hacia sí y hacia el otro.

[Siempre en virtud de la objetividad de las normas, esto se refiere a lo que ha sido observado ya sobre la falta de piedad: en algún momento se puede llegar a situaciones cueles, en función siempre de la norma objetiva impuesta por la cultura. En contraposición, están las actitudes de piedad, compasión, protección, hospitalidad, etc., por ese conflicto entre la ley de la selva y la norma celeste que habita en el ser humano.]

[294] Pieper, J. *Una teoría de la fiesta*, Rialp, Madrid, 1974.

Resultan igualmente de la objetividad de la norma, y puede y suele conducir a situaciones de extrema crueldad. Eso no excluye las conductas compasivas y piadosas, a tenor de 15.

30. Posibilidad abierta de RITO INTERNO.

Estas culturas, sea a través de las posibilidades que abre el sentido trascendente de las profesiones (17), las artes (19-21) y las ciencias (24), sea directamente por técnicas específicas (yoga, etc.), dan a la conducta la posibilidad de trascender el orden del RITMO EXTERNO (27) para asumir, en la forma del RITMO INTERNO (o interiorizado), la reintegración al estado primordial (15.c) y de aquí al fundamento trascendente del orden total (1.b). Ello supone cierto tipo de "iniciación" o "transmisión" que incluye alguna forma de ascesis.

2. Los rasgos formal-categoriales en las culturas antiguas y en la medieval

Ahora bien: si aceptamos que esto sea una primera categorización de rasgos formales de las culturas consideradas, entonces empiezan las sorpresas: hasta qué punto podemos decir que solamente sena características de las culturas orientales. Un ejemplo de esto es que el libro de Pieper, citado en el rasgo 26, no fue escrito tomando como modelo las culturas orientales ni tampoco estaba dirigida a ellas.

Yendo más atrás, a las culturas antiguas, si recurrimos a la cultura egipcia por ejemplo, los mismos caracteres de estas culturas orientales les son íntegramente aplicables, por lo menos hasta donde podemos conocerla. Probablemente esta observación también sea extrapolable a cualquiera de las culturas arcaicas de África o de América, lo que pasa es que los datos históricos o etnográficos que disponemos no son los que necesitaríamos para este rastreo. No obstante, creo que esta extrapolación es una hipótesis fácilmente sostenible: en las culturas polinesias, por ejemplo, es prácticamente aplicable en su totalidad. Y aun más, proyectado hacia nuestra Edad Media esto es perfectamente observable, con algunas diferencias para algunos de los puntos. Cotejemos:

Con respecto a los tres primeros rasgos, es evidente:

1. Orden cósmico animado, estratificado en una serie indefinida, pero clasificable y reducible a enumeración convenida, de grados, niveles o "planos" de ser, y metafísicamente fundado.

2. *Pensamiento orientado según una analogía operativa que asigna al objeto un (múltiple) sentido trascendente.*
3. *El modo conceptual de lo "relativamente absoluto" compatibiliza la absolutez de la verdad con la relatividad pespectivista.*

El 2 (*pensamiento orientado según una analogía)* es sumamente nítido. Basta con ver los manuales para uso escolar medievales: la correspondencia de los planos, la simbolización típica (los objetos son simbólicos). Si nos detenemos en 3, esto de *el modo constitutivo de lo relativamente absoluto*, probablemente no pertenezca a la mirada medieval: es un punto a discutir en qué medida lo es o no.

Los rasgos 4 y 5 evidentemente sí.

4. Ordenación de la totalidad en función de la centralidad.
5. La existencia como flujo continuo determinado por causas inteligibles.

El 5 está en ese libro de santo Tomás, *Las operaciones ocultas de la naturaleza*. Allí está expresado de modo patente, incluso en el fundamento de la astrología: no hay azar ("el azar es el nombre que le damos a las causas que desconocemos"). Partiendo del motor inmóvil, el impulso se transmite a través de las esferas vertidas por los ángeles y llega al mundo sublunar. Este impulso es el que determina el azar en el orden del devenir, en el orden de la generación y de la corrupción.

En la teoría aristotélica, las esferas planetarias son movidas por inteligencias puras, que en la teoría cristiana corresponden explícitamente a los ángeles. Entonces, la manifestación visible de esa actividad angélica son los astros que vemos y los siete planetas ordenados, de modo que la posición de las estrellas fijas y de los planetas en cada caso, es una especie de alfabeto que permite leer las causas que determinan el porvenir. Ese fundamento está magníficamente expuesto en *La vida es sueño* con una nitidez absoluta en el discurso inicial del rey y en uno de los discursos finales: "… porque los astros inclinan, no fuerzan el albedrío". Hay quien ha señalado que este punto de Calderón tiene influjo de la literatura árabe y ese influjo sea posiblemente el *Libro de Barlaam y Joasaf*, que lo escribió San Juan Damasceno y creo que posiblemente tenga su origen en una leyenda sobre la vida de Buddha.

6. Las profundidades tenebrosas del mundo.

Son perfectamente vigentes en la Edad Media como todos sabemos, no solo por las brujas sino porque la magia, en el sentido de hechicería, es algo que figura específicamente en la teología entre las actividades prohibidas.

7. Inserción continua de la trascendencia absoluta y relativa en el orden humano.

Es evidentemente así.

8. Apertura al prodigio.

Claramente la comparte la cosmovisión medieval.

9. Multiplicidad de principios constituyentes del ser humano ("almas").

Aunque aparentemente no se trata de un rasgo compartido, sin embargo lo es, porque si bien la tradición occidental ha unificado la noción de alma en una (un alma inmortal y un cuerpo), sin embargo, en esta alma la doctrina tradicional medieval esconde la tripartición arcaica, que viene de los griegos: el alma vegetativa o intuitiva, el alma sensitiva o animal y el alma racional o humana. Pero ocurre que en la concepción tomista, por ejemplo, no se trata de tres principios separados sino que el alma racional incluye en sí como una de sus primeras determinaciones (propiedad) la actividad nutritiva y la actividad sensitiva, esto es, la sintetiza en sí. De modo que esa unicidad conlleva los tres elementos; esto también aparece en san Pablo y en otros.

Entonces, el principio de la multiplicidad de almas también aparece en la Edad Media. Además también se observan una serie de problemas complicados cuando se trata de la noción misma de alma: el pensamiento occidental, desde entonces se ha centrado básicamente en el aspecto inmortal del alma. Y también se admite que los animales no tienen un alma inmortal pero tienen alma, punto que no está del todo dilucidado porque no pertenece al interés de la cultura occidental, que está muy centrada en el alma del hombre y en su destino trascendente.

10. Doctrina mítica y/o teorética, y operativa de los estados póstumos.

En la edad media existen las *ars moriendi*: manuales para ayudar al buen morir. Las cita Evans Wentz, que es el primer traductor de *El libro de los muertos tibetano*, en la introducción. Hay un libro del maestro Villegas, *Agonía del tránsito de la muerte,* que es un clásico español del siglo XVI. Creo que es la última *ars moriendi* que se ha editado en Occidente. Ahí habla sobre las condiciones en que el difunto debe morir. Y también es un *ars moriendi* el modo en que muere el padre de Manrique, en sus *Coplas*.

La diferencia con las *ars moriendi* orientales, como *El libro de los muertos egipcio*, es que estas son más específicas y van más allá del momento mismo de la agonía, en tanto que las medievales suelen detenerse en ese momento; pero ello no quita de que haya un parentesco entre unas y otras.

11. Antepasados operantes en relación con la continuidad de la tradición.

Esto lo observamos en los ágapes mortuorios tradicionales, y lo mismo en el culto de los difuntos, en el sufragio de las almas en el Purgatorio, etc.

12. Continuidad (e indistinción) naturaleza-cultura e inserción de la segunda en la primera.

Tampoco en la medievalidad se plantea una oposición entre naturaleza y cultura, sino que hay una continuidad entre ambas. La oposición es un hecho moderno.

13. Confluencia de límite y sentido en el canon (o norma).

Toda la rigidez de la norma se aplica a la estructura de la Edad Media.

14. Supremacía factual de las formas.

15. Aceptación del ES como destino y selva, y del DEBER SER como modelo y objeto de consejo.

Basta con pensar en la historia de los papas y emperadores.

16. Etnocenrismo.

También la Cristiandad es un etnocentrismo. Cuando Marco Polo realiza sus viajes pasa de una unidad etnocultural a otra con la misma extrañeza con que un oriental puede hacer un viaje a otra cultura.

17. Orden social cósmica y míticamente regido, con pautas estamentarias y jurídicas (considerablemente) rígidas.

18. Vivencialidad de lo sagrado.

19. Canonicidad y consiguiente objetividad de las artes.

20. Ornamentación con sentido.

Todos estos rasgos están evidentemente presentes en la cultura medieval.

21. Niveles objetivos de sentido de los textos.

Dante lo dice de un modo explícito.

22. En las artes "no arquitectónicas", ausencia de "volumen" (como factor distractivo o de percepción).

23. Historiografía canónica.

Son rasgos presentes en la cultura medieval.

24. Ciencias tradicionales como aplicaciones didácticas y técnicas.

Aun en el siglo XIII, Witelo formuló una teoría física de la luz partiendo de la luz divina; y a partir de allí llegamos hasta Newton, que a partir de su física, desarrolla una especie de teología.

25. Concreción del orden social en figuras humanas sacralizadas.

Papa y emperador, son modelos de esto.

26. Importancia de la fiesta.

Basta recurrir al trabajo de Pieper.

27. Conducta individual inserta con sentido inmanente y trascendente en el doble orden (cósmico-social); principio del RITO EXTERNO.

28. Naturalidad en lo natural común y reserva ceremonial, sin rigidez del yo, en lo específicamente humano.

Basta con pensar en la vida medieval. Retratada en el texto de Eileen Power, *Gente de la Edad Media*, publicado por Eudeba.[295] También hay una especie de ingenuidad en esta edad, como una consecuencia de la falta de realidad individual del yo.

29. Dureza y resistencia hacia sí y hacia el otro.

Basta con pensar en la Inquisición.

30. Posibilidad abierta de RITO INTERNO

En nuestra cultura se manifiesta en dos formas: por una aparte, como es muy notorio en la vida monástica, que implica una ruptura con respecto al orden exterior para seguir una vida interior, y eso en la teoría mística de san Bernardo está absolutamente patente, como en todos los místicos medievales que derivan de él. La mística medieval está en general orientada de este modo, mientras que la mística renacentista se aparta más bien de este modelo, incluso en san Juan de la Cruz que es un teórico especulativo de la mística, que toma un camino más psicológico, sin por esto caer en ningún psicologismo.

Y otro camino, que acá está apenas aludido, es la profesión. En la India también la gramática es una vía para alcanzar la liberación. En general, cualquier tipo de profesión o arte tradicional contiene en sí las posibilidades de que el individuo por medio de ciertos ritos adecuados a la profesión o actividad que ejerce, siga una vía de integración. Al respecto, surge el ejemplo de las organizaciones iniciáticas de los constructores, como la masonería.

Concluyendo este punto: todo esto es, también, enteramente medieval y entonces qué sentido tiene oponer Oriente a Occidente. Es decir, qué significa Oriente frente a Occidente si estos rasgos están también entre nosotros en un período de nuestra historia, antes de lo que podríamos llamar el Occidente moderno, que comienza a delinearse a fines de la Edad Media y principios del renacimiento, y se consolida en el siglo XVIII.

3. Oriente y Occidente

La conclusión a la que llegamos es que estos rasgos no caracterizan solo a Oriente sino a las que podemos llamar *culturas tradicionales o arcaicas*, son culturas que se caracterizan por el orden y el canon, el límite y el sentido, donde el límite fijado por el canon es el que da el sentido. Y esto me parece que dice bastante sobre lo que busca el hombre occidental cuando se vuelca hacia Oriente.

Un rasgo de esta cultura llamada occidental es la vocación de occidentalización de todas las culturas que conlleva una vocación de expansión, que termina por teñir toda cultura que contacta y que ha terminado por llamarse la "planetarización" de la cultura occidental.

A esta "invasión" sobreviven las culturas nativas o folklóricas ya como elementos ya como islotes dentro de la cultura occidental en expansión. Si se trata de culturas que aún no han entrado en contacto con Occidente se pueden observar los rasgos y costumbres que la definen y que el hombre occidental mira, se acerca con curiosidad a modo de elemento comparativo, pero no por vocación de respeto hacia la cultura nativa.

Entonces, así dichas las cosas, ¿qué significa Occidente?:

[295] También hay otro texto con el mismo título, pero de Robert Fossier, *Gente de la Edad Media*, Taurus.

1. en un sentido restringido, alude a una cultura expansiva formada a partir del siglo XV y que llega al siglo XX, aunque específicamente no va más allá del siglo XVIII;
2. en un sentido ampliado: alude a los antecedentes que han ido formando esta cultura mencionada en el punto anterior, y que abarca desde la antigüedad grecolatina, incluyendo el influjo judío, hasta sus comienzos (principios del siglo XV).

Planteada de este modo, la oposición Oriente-Occidente queda invalidada por otra más coherente: Occidente moderno – cultura tradicional.

También de Oriente podríamos hablar en dos sentidos:

1. en un sentido: alude al Oriente clásico;
2. en un sentido ampliado, al Oriente histórico, que por lo general coincide con la acepción que de Oriente tienen los historiadores, y que abarca tanto el Oriente propiamente dicho como lo que se le asocia extracontinentalmente, por ejemplo Egipto.

Entonces, si a Oriente y Occidente los oponemos:

- por los rasgos de 1, equivale a oponer "cultura moderna (occidental)" – "cultura tradicional" o "arcaica";
- por los rasgos de 2, equivale a oponer "historia europea (y americana) desde Grecia y Roma" (incluido el judaísmo) / "historia de Asia con sus extensiones africanas".

Tal como se dice más arriba, en la cultura oriental tomada en sentido 1, siempre aparece como constante esta trilogía: canon, límite, sentido. El canon implica un límite y el límite da sentido. Esta noción de límite está totalmente desdibujada en la cultura occidental moderna, de ahí la ansiedad y la angustia permanente del hombre occidental (angustia como manifestación aguda y ansiedad como estado más permanente de una misma sensación).

Sin embargo, estos tres elementos están presentes en la Edad Media occidental, la misma Edad Media que ha sido tildada de oscura por los historiadores desde el siglo XVIII para acá, en que comienza a vérsela y designársela peyorativamente, pero desde ya que no ha sido una etapa oscura sino cargada de sentido.

Tal vez la pérdida de sentido en el hombre occidental moderno justifique o esté en la raíz de la mirada que se vuelve hacia Oriente, y que puede interpretarse de tres maneras posibles:

1. desde las décadas del 50 y del 60 [del siglo XX], como una asimilación de las técnicas orientales en un sentido restringido, por ejemplo el yoga, las artes marciales, etc. ;
2. en un sentido inverso, el hombre occidental que se asimila a una escuela oriental, por ejemplo The Beatles. Esto puede observarse tanto en quienes abandonan Occidente para irse a vivir a una cultura oriental, por ejemplo Guénon al radicarse en el Islam, como en quienes se asimilan a escuelas orientales sin salirse de su casa: el Japón invade Occidente con el zen, los lamaístas tibetanos están fundando escuelas y monasterios en diversos lugares de Occidente, etc. De este modo, para los occidentales Oriente se va conformando como una *forma mentis*;
3. el hombre occidental se acerca a Oriente para vivificar su propia cultura, acceso que suele realizarse por dos vías: una especulativa, como es el caso del trabajo de

Ohm[296]; otra, vivencial: en este sentido, en tanto Oriente mantiene el sentido de lo sagrado del mundo, Occidente lo pierde cada vez más.

ORIENTACIÓN BIBLIOGRÁFICA

La siguiente bibliografía es:
a. limitada al español;

[296] Ohm, Thomas. *Crítica de Asia sobre el Cristianismo de Occidente*, Ediciones Desclée, de Brouwer.

b. solo orientativa: proporcina una guía para seleccionar lecturas según las posibilidades de accesibilidad, y no excluye que se la amplíe con otras accesibles;
c. fundamentalmente introductoria: aun las dedicadas a puntos particularesse toman por su utilizabilidad como introductorias al tema general, e incluye en general solo trabajos relativamente breves (los de mayor enveradura se marcan con *);
d. con muy pocas excepciones, de contenido expositivo. Se excluyen las traducciones de textos fuente, eventualmente consideradas durante el desarrollo del curso;
e. restringido a los hjistórico, filosófico y religioso.
A esta orientación se le agregan las eventuales indicaciones señaladas durante el desarrollo de las sesiones.

1. Obras generales de referencia

*Bleeker, G. y Widengren, G., dir., *Historia religionum. Manual de historia de las religiones*, 2 vols., Cristiandad, Madrid, 1973.
*Eliade, M., *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, Cristianda, Madrid, 4 vols. independientes (el 3° no apareció aún[297]; el 4° es una antología de textos).
*Eliade, M., *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, FCE, México.
*Hernández Catalá, V., *La expresión de lo divino en las religiones no cristianas*, BAC, Madrid, 1972.
Murena, H., *La metáfora y lo sagrado*, Tiempo Nuevo, Buenos Aires, 1973.
Otto, R., *Lo santo*, Revista de Occidente, Madrid (hay reed. recientes).
Smith, M., *Introducción a las doctrinas místicas*, Lidiun, Buenos Aires, 1982.

2. Oriente en general

Belaval, Y., dir., *La filosofía en Oriente*, vol. 11 (independiente) de *Historia de la filosofía*, Siglo XXI, Madrid, 1981.
Grousset, R., *Historia de Asia*, Eudeba, Buenos Aires, 1958 (y reed.).
Chan, Wing-tsit, y otros, *Filosofía del Oriente*, Breviarios del FCE, México, 1950.
Guénon, R., *Introducción general al estudio de las doctrinas hindúes*, Losada Buenos Aires, (hay reed. reciente).
Okakura Kakuzo, *El libro del té*, revista de Occidente, Madrid (hay reed. reciente).
*Roger Riviere, J., *El pensamiento filosófico de Asia*, Gredos, Madrid, 1959 (más recomendable como panorama histórico y bibliográfico que como exposición doctrinal).

3. Islâm

Burckhardt, T., *El esoterismo islámico*, Taurus, Madrid, 1980.
*Cruz Hernández, *La filosofía árabe*, Revista de Occidente, Madrid, 1963 (hay ed. Reciente ampliada).
Dermenghem, E., *La filosofía árabe*, Mahoma y la tradición islámica, Aguilar, Madrid, 1963, col. "Hombres de espíritu".
Pareja, F. y otros, *Islamología*, Tazón y fe, Madrid, 2 vols., 1952-1954.

[297] Tener en cuenta que este seminario se dictó en 1989.

4. India, hinduismo y budismo

*Fatone, V., *Obras completas*, I-II, Sudamericana, Buenos Aires, 1972 (en estos 2 vols., únicos aparecidos, se compilan los estudios relativamente breves del autor, sobre Oriente, y especialmente la India).
Meile, P., *Historia de la India*, Eudeba, Buenos Aires, 1961 (y reed.).
Panikker, R., *La India. Gente, cultura, creencias*. Rialp, Madrid, 1960.
*Quiles, I., *Filosofía budista*, Troquel, Buenos Aires, 1968.
Renou, L., *El hinduismo*, Eudeba, Buenos Aires, 1960 (y reed.).
Renou, L., *Las literaturas de la India*, Eudeba Buenos Aires, 1965 (y reed.).
*Zimmer, H., *Filosofías de la India*, Eudeba, Buenos Aires.
Tucci, G., *Teoría y práctica del mándala*, Dédalo, Buenos Aires.

5. Budismo tibetano

*Angúttara Govinda, *Fundamentos de la mística tibetana*, Eyras, Madrid, 1980.
David-Neel, A., *Místicos y magos del Tíbet*, Espasa-Calpe, Madrid.
Migot, G., *Carvana hacia el Buda*, Peuser, Buenos Aires (a diferencia de David-Neel, que residió muchos años en el Tíbet, el de Migot es un libro de Viajero, pero observador agudo de tipos y costumbres y encontacto interesado con lamas de la zona).
Pallis, M., *Cumbres y lamas*, Espasa-calpe, Madrid.

6. Extremo Oriente

Cooper, J. C., *El taoísmo*, Lidiun, Buenos Aires, 1985.
*Chan, Wing-tsit, *Tendencias religiosas de la China moderna*, Espasa-Calpe, Madrid, 1955.
*Fung Yu-lan, *Breve historia de la filosofía china*, FCE, México, 1988.
*Granet, M., *El pensamiento chino*, col. "La evolución de la humanidad", UTEHA, México.
Kao Se-tsien, *La filosofía social y política del confucianismo*, Poblet, Buenos Aires, 1945.
Suzuki, D., *Introducción al budismo Zen*, Mundonuevo, Buenos Airs, 1960.
Toshikiró Izutsu, *El kôan Zen*, Eyras, Madrid, 1980.
Watts, A., *El camino del Zen*, Sudamericana, 1961 (incluye un excelente capítulo introductorio sobre taoísmo).
Wilhelm, R., *Confucio*, Revista de Occidente, Madrid, 1926.
Wilhelm, R., *Lao-tse*, Revista de Occidente, Madrid, 1926.

7. Confrontación con Occidente

Daniélou, J., *Humanismo e hinduismo*, Humanismo, Buenos Aires, 1959.
Enomiya-Lassalle, H., *El Zen entre cristianos*, Herder, Barcelona, 1975.
*García Bazán, F., *Neoplatonismo y Vedânta*, Dpalma, Buenos Aires, 1982.
Houang, F., *El alma china y el cristianismo*, Estela, Barcelona, 1959.
Ohm, T., *Crítica de Asia sobre el cristianismo de Occidente*, Declée, Buenos Aires, 1950.
Ohm, T., *Musulmanes y católicos*, Herder, Barcelona, 1965.
*Panikkar, K. M., *Asia y la dominación occidental*, Eudeba, Buenos Aires, 1966.
Schlette, E. R., *Encuentro con las religiones no cristianas*, Ed. Paulinas, Madrid, 1955.
Pallis, M., *Espectro luminoso del budismo*, Herder, Barcelona, 1988.

Abd-al-Jalil, J., O.F.M., *Cristianismo e Islam*, Rialp, Madrid, 1954.
Worblowski, Z., *Más allá de la tradición y la modernidad*, Breviarios del FCE, México, 1981.

ÍNDICE

Dedicatoria …….. 2
PRESENTACIÓN..... 3
Capítulo I. PRELIMINARES …… 7
1. Reflexiones introductorias …….. 7
2. Los estudios orientales en nuestro país…… 10

3. Actitudes de los especialistas …….. 11
3.1. Cuando los especialistas occidentales se acercan a Oriente …….. 11
3.2. Cuando los especialistas orientales se acercan a Occidente …….. 13
a. Expositores orientales occidentalizados ……. 13
b. Expositores orientales no occidentalizados …… 14
4. Teoría fisonómica de las culturas ……. 18
5. Los conceptos de "magia" y "religión", y conexos ……. 20
5.1. Magia ……..... 20
5.2. Religión ……..... 22
Capítulo II. LA PRESENCIA DIVINA EN LA TRADICIÓN JUDÍA ….. 25
1. La lengua hebrea…… ….. 25
2. La presencia divina…… 26
3. La persistencia de la preceptiva rabínica…… 27
4. La mística judía…….. 28
4.1. Los dos grandes períodos…… 28
4.2. La mística del período talmúdico…… 30
4.3. La mística del período cabalístico……... 31
4.4. La doctrina cabalística posterior a la expulsión de España……. 32
4.5. El movimiento hasidista…….. 32
Capítulo III. LA TRADICIÓN ISLÁMICA ……... 35
1. Los orígenes del Islam ……. 35
2. Las dos ramas del Islam ……... 37
3. Las lenguas del Islam ……... 37
3.1. La lengua árabe …… 37
3.2. La lengua persa …… 39
4. El canon islámico: el *Corán* y los *hadith* ……. 40
5. La concepción de Dios en el Islam …….. 41
6. La mística islámica: el sufismo …… 42
7. El sufismo y la teología musulmana …… 47
8. El islamismo y su relación con el cristianismo …… 47
9. La filosofía islámica ……. 49
Capítulo IV. EL LEJANO ORIENTE …….. ….. 50
1. Rasgos comunes del lejano oriente y su cotejo con Occidente…… 50
1.1.El cultivo de la paciencia…… 50
1.2. Inexistencia de la oposición naturaleza-cultura/naturaleza-historia ……. 50
1.3. La no sentimentalidad …….. 51
1.4. El principio de analogía y concisión de las lenguas ……. 53
2. Ideas básicas de la cosmovisión oriental …… 54
Capítulo V. LA CULTURA INDIA I ……. … 55
1. Observaciones introductorias …….. 55
2. Las lenguas de la India …… 57
3. Situación lingüística moderna ……. 60
Capítulo VI. LA CULTURA INDIA II. Estructura del canon hindú, en sánscrito…… 62
I. Esquema sintético del canon hindú en sánscrito …….. 62
II. Esquema desarrollado del canon hindú……. 63
1. La *sruti* o textos revelados…… 63

1.1. Los Veda…… 63
1.1.1. Rig-veda……64
1.1.2. Yájur-veda ……64
1.1.3. Sâma-veda …….. 65
1.1.4. Atharva-veda …….. 65
1.2. Los Brâhmana ……..... 66
1.3. Los Âranyaka o "libros del bosque" …… 68
1.4. Las Upánishad ……... 69
2. La *smrti* (o *smriti*) o la tradición oral …… 70
2.1. Los Vedânga …….. 70
2.2. Los Upaveda …….. 70
2.3. Los Mánava-dharma-sâstra……..... 70
2.4. Los Itihâsa……... 71
2.4.1. Mahâbhârata…… 71
2.4.2. Bhágâvad-gîtâ……... 72
2.4.3. Ramâyana …… 74
2.5. Los Purâna……. 74
2.6. Los Tantra ……. 76
2.7. Los seis Dársana……. 76
3. La poesía lírica …….. 78
3.1. Kalidâsa …….. 78
3.2. Jayadeva [yaiadeva] y su Gîtâ-Govinda ……. 80
4. La literatura dramática …….. 81
4.1. Kalidasa ……... 81
4.2. Sudraka y el carrito de arcilla ……. 82
5. Fábulas, leyendas, apólogos …….. 82
5.1. Panchatantra ……82
5.2. Hitopadesa ……. 85
Capítulo VII. EL HINDUISMO. Tópicos de la cultura india …… 86
1. Vinculación entre mitología y especulación filosófica…… 86
2. El uso de la paradoja …… 87
3. La concepción del tiempo……87
4. Politeísmo-monoteísmo. Enoteísmo-panteísmo-panenteísmo…… 88
5. Dios personal-no personal……90
6. Âtman – Brahman……91
Lectura complementaria: Sánkara, *La sobreimposición*…… 96
Capítulo VIII. EL BUDISMO…… 98
1. El Buddha Siddharta Gáutama……98
2. Las ramas del budismo…… 101
2.1. El Hinayâna…… 101
2.2. El Mahayâna…… 102
3. Budismo-hinduismo: rasgos distintivos…… ……. 102
Lecturas complementarias:…… 112
Sankara [shánkara]: *Ola de beatitud del liberado en vida*……..112
Narada Thera: *La doctrina búdica del renacimiento*…….. 115
4. El budismo tibetano…… 115
4.1. Algunas observaciones sobre la lengua tibetana…… 115

4.2. Períodos histórico-culturales…… 116
4.3 La cultura chamánica……117
4.4. Orígenes y desarrollo del budismo en el Tíbet…… 118
5. El budismo en Corea…… 123
Capítulo IX. CHINA. Dinastías y lengua…….. 126
1. Las dinastías…… 126
2. Lengua y escritura chinas…… 126
2.1. Generalidades sobre su escritura y dialectización…… 126
2.2. Períodos de evolución de la lengua y de la escritura. Su relación con la literatura y las religiones …… 127
2.3. Algunas observaciones generales sobre la lengua…… 129
2.4. Sistema fónico y tonal…… 130
2.5. La escritura…… 130
2.6. La etimología …… 134
2.7. La transcripción…… 134
Capítulo X. LA CULTURA CHINA I. El taoísmo……. 136
1. Los grandes movimientos religiosos de China…….. 136
2. La cultura china frente a las culturas griega e india…….. 136
3. El taoísmo……. 137
3.1. El taoísmo mítico: los Inmortales (Hsien)……. 137
3.2. La doctrina taoísta…….. 139
3.3. Fuentes y canon taoísta…… 142
4. Lao-tse y el Tao-te ching…… 143
4.1. Lao-tse mítico…….. 143
4.2. Lao-tse histórico…….. 144
4.3. Influencia de Lao-tse …… 144
5. El texto *Tao-te ching* …… 144
5.1. Presentación…….. 145
5.2. El ideograma Tao…… 145
5.3. El ideograma Te……. 146
5.4. El ideograma Ching…….. 147
5.5. Wu-wei……. 147
5.6. Los movimientos del Tao……. 147
a. Fu…… 149
b. La permanencia…… 150
c. La dualidad en el mundo manifestado: el yin-yang…… 150
6. Traducción de un capítulo del Tao-te ching…… 153
7. Los otros dos grandes maestros del taoísmo…… 158
7.1. Chuang-tse / Chuang-tzu…… 158
a. Chuang-tse histórico…… 158
b. Los temas de Chuang-tse…… 159
7.2. Lie-tse……. 163
a. Lie-tse histórico……163
b. Su obra……..163
8. El taoísmo hoy…… 164
Capítulo XI. LA CULTURA CHINA II. El confucianismo…… 166
1. Confucio y el.confucianismo…… 166

2. El canon confuciano…… 166
3. Los autores del canon confuciano…… 167
4. Los grandes temas del confucianismo…….. 167
4.1. ¿Es una religión?, ¿un sistema filosófico? …… 168
4.2. ¿Es una doctrina de vida, una pedagogía, una teoría de gobierno?..... 169
Lectura complementaria: *Gono-sun Long-zi*……..... 173
5. Otros maestros del confucianismo: Mencio y Xúnzi…… 174
5.1. Mencio…… 174
5.2. Xúnzi…….. 177
6. La deriva del confucianismo…… 178
7. Li-tai po: rasgos de la poesía y de la cultura china…….. 179
8. Taoísmo y confucianismo…… 182
8.1. Algunos rasgos del taoísmo y del confucianismo…… 182
8.2. Contraposiciones entre las dos corrientes…… 184
8.3.Vinculación entre ambas corrientes…….. 185
Capítulo XII. EL BUDISMO EN EXTREMO ORIENTE…… 187
1. Las corrientes de sabiduría china y el Japón…… 187
2. El budismo en el Extremo Oriente…… 187
2.1. El budismo indio y su inserción en el Extremo Oriente…… 187
a. Rasgos comunes del budismo indio…… 187
b. Factores que facilitaron su inserción…….. 188
2.2. Su inserción doctrinaria y metodológica…… 192
2.3. El hombre de Extremo Oriente…… 193
3. El Zen…….. 195
3.1. Origen de la palabra…… 195
3.2. Desarrollo histórico…… 195
3.3. Origen de la doctrina……196
3.4. El zazén……196
3.5. Características del Zen…… 197
Lectura complementaria: *La voz del valle. Enseñanzas Zen*…….. 197
3.6. Ramas del budismo Zen…… 198
a. El Rinzai…….. 198
b. El Sotô…… 199
3.7. Los kôan…… 199
3.8. El Zen desde la propia subjetividad…… 201
3.9. Rasgos formales de la poesía japonesa……201
3.10. Algunas características de la lengua japonesa…… 206
Capítulo XIII. CULTURAS TRADICIONALES. Rasgos formal-categoriales
1. Rasgos formal-categoriales…… 209
2. Los rasgos formal-categoriales en las culturas antiguas y en la medieval…….. 220
3. Oriente y Occidente…… 224
ORIENTACIÓN BIBLIOGRÁFICA …… 227